

LA REVUE DU CAIRE

لاریفی دی کیر

SOMMAIRE

HOMMAGE A ALBERT CAMUS

	Page
YOUSSEF EL SEBAÏ — NAGUIB MAHFOUZ — YOUSSEF IDRIS	
ALEXANDRE PAPADOPOULO — GEORGES HENEIN — BERNARD	
CLERGERIE — MOËNIS TAHA HUSSEIN	345

YÉHIA HAKKI	L'aube de la Prose romancée	397
-------------------	----------------------------------	-----

Les Livres

G. C. ANAWATI	Orientalisme	411
RAOUF KAMEL	« Dans le Labyrinthe »	423

rdc

VIENT DE PARAITRE

PRIMITIFS

de

1960

par

ALEXANDRE PAPADOPOULO

— Qui sommes-nous ? Où allons-nous ?
Sommes-nous des civilisés ? Sommes-nous des
primitifs ?

Au lendemain des Spoutniks et des Luniks
il est devenu indispensable de se poser à nou-
veau de très vieilles questions.

L'auteur se livre à cet examen de conscien-
ce avec une lucidité exigeante et nous force à
repenser les données essentielles de notre civi-
lisation.

1 volume 14,5 × 21,5 cms de 200 pages ... 6 N.F.
50 exemplaires sur velin numérotés 20 N.F.

EDITIONS G. P. MAISONNEUVE

198, Bd. Saint-Germain — PARIS (VII^e)

En partant pour l'Europe

VISITEZ LA **YUGOSLAVIE**

- ◆ La Yougoslavie est reliée avec toutes les villes importantes de l'Europe Occidentale et Orientale par de nombreuses correspondances aériennes.
- ◆ Voyagez par **J A T** vers Belgrade, avec escale à Athènes, **EN LUXUEUX DC6B.**
- ◆ Départs du Caire tous les **MERCREDIS** et **SAMEDIS** à 8 h. 30 a.m.
- ◆ Pour les réservations s'adresser aux Agents généraux: **MISRAIR** ou à toute agence de voyage reconnue.

Pour toute
information,
contactez aussi
les bureaux

J A T,

33, rue Kasr el-Nil.

LE CAIRE

Tél. 7 8 0 6 6



Banque Belge et Internationale en Egypte

Société Anonyme Egyptienne

Autorisée par Décret Royal du 30 Janvier 1929

**L E C A I R E
H E L I O P O L I S
A L E X A N D R I E**

**TRAITE TOUTES OPERATIONS
DE BANQUE**

R.C.C. 39

R.C.A. 692

La Revue du Caire

et les Editions de la Revue du Caire
en France
et dans la Communauté Française

Nous sommes heureux d'informer nos lecteurs et nos abonnés, ainsi que MM. les Libraires, que nos représentants exclusifs pour la France et pour la Communauté Française sont :

Editions G. P. MAISONNEUVE
198, Bd. Saint-Germain — PARIS

Les prix en nouveaux francs de la Revue et des principales éditions disponibles ont été fixés comme suit :

LA REVUE DU CAIRE , le numéro ordinaire ...	2,90 N.F.
Un abonnement de un An	26,— N.F.
E. Drioton: PAGES D'EGYPTOLOGIE	26,— N.F.
Tewfik El Hakim: POUR NOTRE TERRE	8,— N.F.
AHMED RASSIM, Numéro Spécial	9,90 N.F.
LES GRANDES DECOUVERTES ARCHEOLOGIQUES DE 1954	11,— N.F.

On s'abonne sans formalités auprès de nos représentants.

Numéro spécimen sur demande.

LA REVUE DU CAIRE et LES EDITIONS DE LA REVUE DU CAIRE
sont en vente chez nos représentants et dans les principales Librairies.

BANQUE MISR

S. A. E.

Fondée en 1920

R. C. Caire No. 2

Siège Social : LE CAIRE
151, Rue Mohamed Bey Farid (ex Emad E.-Dine)
Téléphones No. 78295 et 78090



LA BANQUE met en location, à des prix très avantageux, des COFFRES de toutes dimensions pour la garde d'OBJETS DE VALEUR, au Siège Central du Caire et à la Succursale d'Alexandrie.

BANCO ITALO EGIZIANO

S.A.E.

Capital L.Eg. 500.000

entièrement versé

TOUTES
LES OPERATIONS
DE BANQUE

ALEXANDRIE

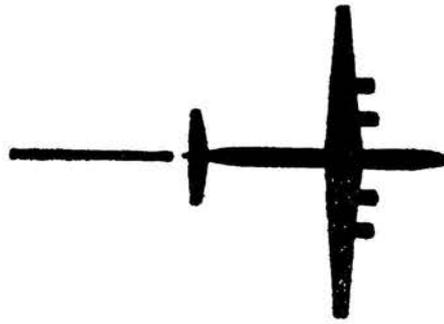
1, rue Toussoun

R.C. 250

LE CAIRE

18, rue Talaat Harb Pacha

R.C. 776



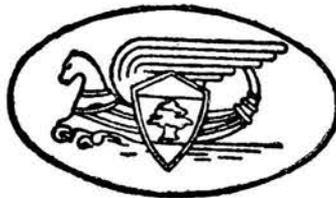
Les Belles Vacances

au **LIBAN**

commencent à bord

des...

Super DC-6C



AIR LIBAN

LA REVUE DU CAIRE

Fondée en 1933
Vol. XLIV, No. 237

M A I
1960

DIRECTEUR :
Alexandre Papadopoule

ALBERT CAMUS ET LA BONNE CONSCIENCE

La mort de Camus disparaissant en plein élan créateur à quarante-six ans a frappé l'imagination par la conformité du style de l'événement, — si tragique, si absurde — avec les idées, avec le sort des héros de l'écrivain.

Certains amis sincères de sa gloire ont même été jusqu'à se demander si cette sortie soudaine que lui a ménagée le destin ne le sauvait pas d'une espèce d'impasse dans laquelle, depuis quelque temps, son œuvre, et, plus profondément, son personnage, c'est-à-dire le rôle qu'il personnifiait sur la scène littéraire et politique à la fois, bref son attitude devant notre temps, se trouvaient engagés.

Nous ne le pensons pas et, de toute manière, il est impossible de préjuger des voies nouvelles et des œuvres futures d'un écrivain qui avait déjà fait éclater à travers tant de livres l'originalité de son élan créateur et ses capacités de renouvellement.

Mais le seul fait que pareille question puisse être sincèrement posée montre l'attitude exposée, l'attitude en pointe, le non conformisme intransigeant que Camus a toujours pratiqué, autant à l'égard de ses amis que de ses adversaires, parce qu'il a voulu demeurer fidèle aux élans et aux aversions les plus purs et les plus sincères de sa jeunesse, cette attitude exposée, cette attitude en

pointe qui est justement celle des figures de proue.

Nous avons voulu réunir ici quelques témoignages des remous que cette tragique disparition a provoqués jusque sur les rives paisibles du Nil. Camus n'était ni inconnu ni indifférent aux écrivains et à l'intelligentzia arabes. Bien au contraire, son œuvre a suscité ici un écho profond. L'existentialisme en général a été longtemps discuté dans les colonnes des revues arabes du Caire.

Certes il ne s'agissait nullement de rassembler des panégyriques, ni des oraisons funèbres pour déposer en gerbe des fleurs de rhétorique sur une tombe lointaines. Camus, dans son amour intransigeant de la vérité dans son horreur de l'hypocrisie, n'aurait pas beaucoup apprécié un tel hommage. Ni fleurs, ni couronnes. Il y avait sans doute une nécessité plus profonde qui a agi sur les auteurs de ces notes. Ils ont senti tous que Camus reste vivant et même singulièrement combatif, autant par son œuvre que par les attitudes tranchées qu'il avait adoptées dans sa vie publique et c'est à ce Camus bien vivant que ces témoignages s'adressent. En ce sens, c'est peut-être lorsqu'ils sont le moins conformes aux dithyrambes et aux consolations d'usage qu'ils offrent la certitude concrète qu'on ne peut pas si facilement « enterrer » cet écrivain sous les louanges, ni se séparer aisément de son œuvre et de sa pensée. Les critiques, même assez vives qu'on lui adresse, démontrent surtout qu'Albert Camus, son œuvre et sa personnalité demeurent bien vivants parmi nous.

*
**

Camus aime remettre tout en cause autant par ses livres que par sa vie. C'est même une de leurs caractéristiques les plus belles. Aussi est-on bien

obligé pour repenser cette existence de commencer par le commencement et d'asséner souvent des vérités premières qu'on n'a pas le temps de justifier et qui auront l'air parfaitement arbitraires. Mais Camus nous donne l'exemple de la force des convictions : lui aussi démontre fort peu. On a voulu simplement opposer à ses convictions d'autres convictions possibles.

Le sentiment qui domine toute l'œuvre de Camus, qui est la source où elle s'alimente sans cesse, c'est, on le sait, le sentiment tragique de l'absurdité de l'existence humaine. Ce sentiment que les existentialistes ont prétendu monopoliser est en fait ressenti par tout homme digne de ce nom. Tous les grands philosophes ont commencé par l'éprouver, même lorsque leur système achevé ne porte aucune trace de sa tragique naissance. Les religions elles aussi ne sont rien d'autre qu'une réponse aux sentiments d'angoisse et d'absurdité qui envahissent tout homme qui prend conscience de sa condition éphémère dans le jeu immense des déterminismes de la Nature. Tous les grands mystiques, à quelque pays, à quelque époque qu'ils appartiennent, et même sans doute tous les grands artistes créateurs, ont probablement éprouvé, aux moments de doute qui sont à l'origine de leur vocation, ce sentiment puissant que la vie humaine n'a pas de sens, qu'elle est une énigme sans intérêt.

Le sentiment tragique de l'absurdité de l'existence, bien qu'essentiel à toute grande œuvre, n'a cependant rien d'original et ne caractérise nullement les existentialistes. Mais les existentialistes en le découvrant en ont été éblouis comme par un soleil noir, un peu comme les adolescents qui découvrent l'amour et pensent qu'ils ont inventé la chose. C'est que les deux guerres mondiales, et en

France la défaite de 1940, le sentiment général au sein de la bourgeoisie d'une sorte d'épuisement de ses forces créatrices, offraient un terrain tout préparé pour que se développe et fleurisse une doctrine pessimiste et sceptique. Pourtant, l'angoisse sincère devant l'absurdité de l'existence a été ressentie de tout temps et elle accompagne ce que nous appelons l'intuition géniale de la vie.

Sophocle écrivait déjà :

*Ne pas naître est le sort le meilleur,
Celui qu'ensuite je préfère
C'est, dès qu'on vient à la lumière
Au séjour d'où l'on sort s'en retourner en hâte.*

Euripide lui, pensait que l'absurdité s'étendait jusqu'aux affaires des Dieux :

*Les Dieux que nous nommons des maîtres de
sagesse,
Ne sont pas moins trompeurs que les songes
aîlés,
Et le désordre est grand dans les choses célestes
Et dans celles de l'humanité.*

Et même le plaisant Aristophane s'écriait :

*O hommes, dont la nature est obscure et qui
êtes semblables à la feuille,
Êtres sans pouvoir et modelés avec la boue,
images à des ombres pareilles,
Ephémères sans ailes, O hommes, frères des
songes, mortels infortunés !*

Mais la différence entre l'existentialisme et les autres philosophies tient à ce que les existentialistes entendent demeurer au niveau de ce sentiment de l'absurde, alors que les principales philosophies, les religions ou bien les grands mystiques et

créateurs en art, après l'avoir éprouvé ont essayé de redonner un sens à la vie et l'ont effectivement trouvé en dépassant les contradictions qui sont à l'origine du sentiment de l'absurde par la conception d'une unité supérieure où elles se résolvent.

Le sentiment tragique du non-sens de la vie provient en effet, comme chacun sait, d'une suite d'antinomies et notamment, pour en citer quelques unes : le désir d'éternité ou d'infini opposé à la conscience de notre finitude ; le désir de justice opposé à l'existence du mal sous toutes ses formes, mal social ou mal individuel ; le désir de perfection opposé à l'imperfection manifeste du monde (le petit enfant innocent qui meurt de la peste) ; l'élan vers la bonté et l'amour opposé à l'incommunicabilité des autres ou de l'Autre, le désir de permanence pour nos grands sentiments opposé à leur effritement sous l'influence de la vie quotidienne et du temps. Ce n'est pas l'ordre du monde objectif en soi qui apparaît comme absurde, notons-le, mais seulement son opposition au sein de notre conscience à nos aspirations les plus sacrées, celles qui nous sembleraient précisément pouvoir donner un sens à la vie.

Toutes les grandes philosophies, et aussi toutes les religions, ont eu pour but de dépasser ces contradictions, car demeurer à leur niveau est évidemment intolérable. Mais cela suppose, puisqu'on nous offre le remède, que les philosophes ont commencé par ressentir la maladie, la morsure de l'angoisse. Il n'y a guère que les Sophistes et les Sceptiques, anciens et modernes, pour déclarer impossible l'entreprise de retrouver l'unité et pour affirmer que l'esprit humain ne pouvait que demeurer au niveau de la multiplicité. Les existentialistes seraient donc au fond, quoi qu'ils en aient les sceptiques de notre

temps. Expliquer la finitude de notre vie, l'existence du mal moral ou l'imperfection apparente du monde a constitué traditionnellement la tâche primordiale de tout système philosophique, et pour cela il doit passer de la multiplicité à une unité où les contradictions se résolvent. L'incommunicabilité des autres, la possibilité ou non d'un amour absolu qui délivre de la multiplicité des désirs et du temps, ce sont peut-être des thèmes plus modernes, du moins par la fréquence de leur expression dans la littérature.

L'originalité de Camus a été de rejeter toutes les solutions proposées à la fois. Toutes sont hypocrisie selon lui ou faiblesse. Toutes ont pour but de constituer à l'humanité une « bonne conscience » qui lui permette d'accepter la vie, la finitude, le mal. Cette « bonne conscience » apparaît à Camus comme une lâcheté, comme un refus de demeurer dans l'état de lucidité nécessaire. Sans doute pense-t-il que ces antinomies sont impossibles à dépasser ou à concilier. Et il ne croit pas que l'on puisse passer sans subterfuge de leur multiplicité à l'unité. Il veut maintenir sans cesse le regard fixé sur ces contradictions. Il ne veut lâcher ni l'un ni l'autre terme des alternatives où l'homme est enfermé. Il entend demeurer par là au niveau de la multiplicité, car sans doute pense-t-il qu'on ne peut la dépasser qu'en sacrifiant l'un des termes de l'antinomie à l'autre. L'essence de la vie semble être pour lui la contradiction même.

Face aux philosophies et aux religions qui forment la structure de la bonne conscience de notre société, Camus se veut l'Étranger qui refuse les systèmes conventionnels optimistes. Ces systèmes nous permettent de vivre en cohabitant avec la mort, l'imperfection et le mal, ils nous assurent que

les dualités irrémédiables peuvent être dépassées, que l'homme peut trouver des raisons valables de vivre et même d'attacher suffisamment d'importance aux efforts qu'il déploie au point de justifier même les guerres, les tortures, la peine de mort et toutes les autres turpitudes de notre époque. Rimbaud l'avait déjà prophétisé : « Voici le temps des assassins ».

Or nous sommes tous des assassins, dans la mesure où nous acceptons d'être complices de tous les systèmes philosophiques ou religieux optimistes qui intègrent d'une façon ou d'une autre le mal et en assurent par là-même la perpétuation. Le courage moral, le seul véritable, exigerait le rejet de toutes les solutions que les philosophies et les religions proposent, car elles sont toutes échafaudées pour camoufler la terrible réalité, à savoir que ces antinomies sont irrémédiables et que le destin de l'homme est un non-sens. C'est dans ce courage que consiste la véritable dignité morale et peut-être l'orgueil de l'auteur de *l'Étranger*. Il veut refuser tout subterfuge, toute rêverie, tout opium. Il veut contempler sans cesse, les yeux grands ouverts, l'horreur de l'absurdité de notre condition.

Mais arrivé là plusieurs chemins sont possibles.

Ou bien alors tout devient permis. Le crime gratuit, la luxure effrénée, toutes les jouissances instantanées, l'indifférence parfaite envers tout dogme et tout système : ce fut déjà l'attitude des sceptiques de l'Antiquité. On serait là au niveau de la multiplicité pure, on chercherait à se perdre, comme par un salut inverse dans la multiplicité des jouissances. Camus a envisagé cette possibilité dans plusieurs de ses livres. Mais après avoir contemplé et dépeint ce triomphe de la multiplicité, Camus ne s'y est cependant pas attardé, il l'a refusé.

Mais pourquoi ? On est en droit de s'en étonner car cet état semble bien être dans la logique de la pensée absurde. Camus l'a refusé cependant parce qu'il est mû par un élan essentiellement moral, par un intense désir de perfection, par ces « tendances idéales » qui sont rivées en fond de notre cœur et qui nous portent, comme disait Platon, à l'amour du Bien.

Seulement cet élan qu'est-ce qui l'explique ou le justifie ? Camus ne se le demande pas. Cet élan vers le Bien, ce désir de perfection est posé comme un absolu, comme un axiome. Il n'est même pas posé ni exprimé. Il est là tout simplement, avant l'absurde, puisque c'est justement par rapport à cet élan que le réel apparaît absurde. Cet élan vers l'idéal est le postulat de toute la pensée de Camus, de toute l'attitude de Camus, parce qu'il a été ressenti comme une donnée existentielle première, par rapport à laquelle tout est jugé mais qui elle-même n'est jamais mise en question. Au fond c'est précisément cet appétit affectif de perfection, que Camus a sans doute éprouvé avec intensité depuis l'adolescence, qui caractérise le plus Camus, c'est en lui qu'il retrouve sans le savoir l'unité.

Cependant, aguerri par la contemplation lucide du non-sens pur de notre vie, par la conscience de toutes les turpitudes que la société commet au nom de systèmes religieux, philosophiques ou juridiques, Camus semble avoir pensé que la révolte contre la condition de l'homme, *la révolte en soi*, était le seul pas possible et même nécessaire. Comme Descartes, plongé dans son doute hyperbolique voit apparaître la certitude du *cogito*, ainsi la nécessité de la révolte apparaît à Camus comme une certitude au terme d'un mouvement critique analogue, situé seulement sur le plan moral et non sur celui de la connaissance.

Mais pourquoi la révolte ? Il est bien évident qu'elle jaillit de cet élan vers le Bien qui ne saurait tolérer les imperfections et les turpitudes en nous-mêmes ou dans la société. C'est cet élan qui l'explique seul.

La révolte. Seulement quelle révolte ? La révolte en soi pourrait mener à toutes les impasses, à des absurdités aussi grandes que celles que l'on prétend fuir. Ce serait une attitude romantique par excellence venant se greffer sur le scepticisme du début. Mais pour Camus, ce n'est pas dans cette perspective que la révolte se situe, parce qu'affectivement la nécessité de la révolte lui a été dictée par un élan moral pur. Sa révolte ne sera donc pas romantique, ce sera nécessairement une révolte morale. Ceci est bien entendu excellent, mais injustifiable dans la logique de ses idées et c'est pourquoi d'ailleurs bien de jeunes existentialistes ne se feront pas faute de se « révolter » en de tout autres directions.

Il faut se révolter, c'est ce qui est certain. Car on ne saurait accepter d'être complice ni des hommes politiques, ni des mœurs bourgeoises, ni des religions et des philosophies optimistes qui forment l'assise de la vie publique, ni même de l'ordre du monde lui-même ou du Dieu qui aurait commis une telle création. Il faut se révolter contre le scandale de l'imperfection. Il faut se révolter pour ne pas être complice.

La révolte commence par le refus. On refuse toutes les compromissions, même la plus insignifiante, car une fois le doigt pris dans l'engrenage, tout le reste y passe. Il faut refuser d'être complice de tout cet édifice d'hypocrisie, il faut refuser la moindre petite place qu'on pourrait se voir offrir et à plus forte raison les grandes places, sous peine de devenir complice de toute la maison et de tout ce

qui se passe dans toutes les chambres. On a beau ne pas connaître chacun des crimes, chacune des turpitudes avec lesquelles on cohabite, on sait qu'ils doivent exister étant donné ce que sont les hommes qui ont construit la maison et la philosophie de ceux qui l'habitent. Il faut même refuser la morale et les bons sentiments, comme nous l'enseigne *la Chûte*, car ils ne sont que la tromperie de la bonne conscience pharisenne.

Mais, refuser et se taire serait encore être passivement complice. La révolte exige la dénonciation. Il faut dénoncer sans peur des conséquences les fondements et les dédales du crime, l'hypocrisie qui règne, dans toute la maison, dans toute la ville. L'hypocrisie essentielle sur notre condition, l'hypocrisie des philosophies ou des religions rassurantes qui ne font que perpétuer le mal ; — et aussi, à l'autre bout de la chaîne, chaque crime, chaque injustice que l'on viendrait à connaître, quels qu'en soient les motifs, quels qu'en soient les auteurs, quels qu'en soient les buts et les intentions.

— Mais remarquons tout de suite que de nouveau Camus s'appuie dans son attitude non sur la logique de ses idées « absurdes » mais au contraire sur un grand sentiment moral qui n'est ni justifié, ni défini, ni même exprimé. Il faut dénoncer toute atteinte à la dignité humaine. Mais quelle est la définition, quels sont les fondements de cette dignité ? Dénoncer les crimes commis à titre de « moyens », quelles qu'en soient les fins, on ne saurait évidemment le faire qu'au nom d'une morale absolue qui serait posée elle, comme supérieure aux fins. Or quelle est cette morale absolue ? Les prémisses de Camus ne l'autoriseraient certes pas à la définir. Il s'agit encore une fois de cet élan intense vers le Bien, élan indiscuté, qui joue le rôle d'absolu capa-

ble de prééminence sur toutes les fins conscientes. (Chez Kant de même ce sont les postulats de la Raison Pratique qui résolvent les antinomies de la Raison Pure).

Seulement la révolte, le refus, la dénonciation sont négatives, ne construisent pas un système, une maison, un monde. Ils ne sont concevables qu'à partir d'un monde qui existe, d'une ville déjà construite, avec leurs imperfections et leurs crimes, mais où l'humanité vit tant bien que mal. La révolte, le refus, la dénonciation viennent se greffer sur cette vie, qui, comme toute vie contient beaucoup de pourriture en gestation.

Mais refuser la pourriture n'est-ce pas refuser la vie ? Camus n'a pas l'air de se le demander. Or c'est là tout le problème.

Refuser l'imperfection, n'est-ce pas refuser le monde tel qu'il est, et qui, à notre connaissance, est le seul monde réel ? — (sans aller jusqu'à dire avec Leibniz que c'est le meilleur des mondes possibles). Refuser le mal, n'est-ce pas refuser la société et même l'individu ? Il est facile de refuser et de dénoncer — bien que cette facilité toute relative exige déjà bien du courage ! — mais il est bien plus difficile encore de construire et d'accepter les risques inévitables de toute construction c'est-à-dire l'imperfection et le mal. L'on doit légitimement se demander si le monde et l'homme étant ce qu'ils sont, le vrai courage et la véritable lucidité ne consistent justement pas à accepter l'action positive de construction, en acceptant de porter la responsabilité des maux qu'elle pourrait entraîner ? On sait que Camus a refusé cette voie et dans ses livres et dans sa vie, mais ce refus, on l'a déjà souligné, ne découle nullement de la logique de ses idées, bien au contraire même, il provient de l'intransigence de l'élan moral

qui l'inspire, de ces tendances idéales si exigeantes qui lui rendent intolérable l'impureté des moyens. Seulement ce mobile premier si estimable par ailleurs, aurait dû être amené à la conscience, aurait dû être lui aussi défini et comparé aux autres fins. Peut-être alors la contradiction aurait-elle pu être résolue, l'unité atteinte ? Camus opte totalement, de tout son être pour l'idéal pur de perfection, parce que l'imperfection, c'est-à-dire en fin de compte la contradiction entre cet élan vers le Bien et le réel, c'est-à-dire encore la multiplicité lui sont physiquement intolérables. Il refait par là inconsciemment l'unité en prenant pour centre de sa personnalité et pour absolu cet élan moral qui l'agit.

Une tendance vers la perfection si profonde est sans doute admirable et peut-être est-il nécessaire que surgissent de temps en temps des héraults de cette qualité intransigeante, qui proclament, comme l'Electre de Giraudoux, l'idéal sans aucune compromission. Et sans doute est-ce cette pureté morale que le jury du prix Nobel a voulu saluer. Mais si de tels éléments sont peut-être utiles dans l'évolution des sociétés humaines comme levain, comme pôles opposés, du point de vue philosophique c'est une position que rien ne légitime et sur le plan personnel elle entraîne à une attitude critiquable et, en fait, intenable dans la réalité.

Sur le plan théorique d'abord, Camus sacrifie la réalité à l'idéal, c'est-à-dire l'un des éléments de l'antinomie à l'autre. Il retrouve ainsi l'unité de la conscience, sans doute, mais en tombant de manière plus grave dans le défaut qu'il reprochait à tous les systèmes philosophiques. Camus est coupable d'angélisme. Au lieu de maintenir lucidement les deux termes de la contradiction qui déchirent la conscience et rendent le monde absurde, il s'est laissé domi-

ner complètement par son élan irrésistible vers la pureté et la justice, le Bien platonicien, il a refait l'unité autour de cet élan, sans juger et définir cet élan, sans tenir compte de la réalité.

Et dans la pratique de la vie, cette position s'est révélée intenable parceque Camus a habité la maison des hommes et qu'il y a occupé non seulement une paillasse dans la prison, comme l'Etranger, mais bien de beaux appartements. Il a accepté le prix Nobel, c'est-à-dire l'argent de l'inventeur de la dynamite qui a tant servi à tuer les hommes. Nous rappelons ce fait non pour le reprocher à l'auteur de l'Etranger, mais pour montrer seulement que sa position était bien intenable en soi. On ne saurait refuser le réel, on ne saurait exiger d'éliminer totalement l'imperfection et le mal. C'est sans doute la proposition la plus absurde, la seule absurdité dont Camus n'ait pas été conscient parceque cette contradiction habitait au cœur même de sa vie entre sa pensée qui aboutit à l'absurde et son élan irrésistible vers le Bien, vers la perfection. Et c'est ainsi que l'auteur de *la Chûte* qui dénonce le pharisaïsme de la société, la bonne conscience des philosophes et des religions, aboutit lui-même au pharisaïsme combien plus insoutenable d'une *bonne conscience absolue*, face aux hommes qui acceptent le réel, qui acceptent l'impureté des « moyens », et s'arroge le droit de juger dans l'absolu. On a pu l'accuser d'être le Monsieur qui dans la mêlée désire conserver « les mains propres ».

Insistons encore que nous ne pensons pas que Camus, l'homme, ait failli à sa mission par quelque faiblesse de caractère. Bien au contraire, rien n'est plus émouvant que la quête de Camus, sa sincérité, sa recherche, son interrogation passionnée, sa pureté et sa noblesse d'intention. Mais faute d'avoir

su dépasser les contradictions essentielles de l'existence sur le plan de la pensée, il s'est laissé entièrement dicter son attitude par l'élan des tendances morales, élan source de la révolte, qui s'est trouvé être en fait son absolu indiscuté parcequ'inconscient. Camus se condamnait ainsi à un idéalisme, à un angélisme sans issu, qui à force de lucidité dans la dénonciation du mal devenait le pire aveuglement.

Certes, Camus a essayé de dépasser l'attitude purement négative du refus, de la dénonciation et de la révolte. Dans *la Peste*, le Dr. Rieux enseigne par l'exemple une éthique vaguement stoïcienne avec un primat vaguement kantien du devoir : travailler comme le médecin de façon concrète, jusqu'à bout de force à soulager les souffrances partout où on les rencontrent : ceci, du moins est positif. On sait que l'on a accompli son devoir. On a la satisfaction d'avoir fait au coude à coude tout ce qui était possible pour pallier dans des cas concrets aux imperfections de ce monde. Seulement Kant définissait les fins du devoir. Camus lui, incapable de dépasser les dualités terribles sur le plan de la pensée se livre à deux *sentiments* : l'élan moral et le sentiment de révolte qu'il engendre d'une part, puis à présent au sentiment concret de la souffrance, qui est pris comme une sorte de critère absolu : le bien c'est de soulager et si possible de guérir la souffrance chaque fois qu'on la rencontre. Et, pourrait-on ajouter en se référant à l'attitude publique de Camus, c'est de dénoncer tout ce qui cause de la souffrance à un individu, quels qu'en soient les buts. La souffrance est donc prise comme une sorte d'absolu, dirigeant comme un son spécial l'élan affectif vers le Bien. Le scepticisme de Camus sur le plan de la pensée aboutit ainsi à ériger deux sen-

timents en absolus et en règles de l'action. Le devoir consiste à les suivre. Seulement est-il exact que les antinomies soient insolubles ? Toutes les grandes philosophies ont-elles tort ? Le scepticisme est-il l'aboutissement de la pensée pour que l'on soit obligé de prendre des sentiments, aussi nobles soient-ils, pour absolus ? A vouloir rester aux cas concrets des souffrances individuelles, n'aboutit-on pas à ignorer les idées générales et à refuser de discuter les fins et les moyens d'ensemble qui pourraient les soulager toutes un jour ? N'aboutit-on pas à cet idéalisme et à cet angélisme généreux et nobles à la Tolstoï, si totalement inefficace ? On dirait que pour Camus comme pour Tolstoï le problème véritable n'est pas de soulager efficacement le plus de souffrance possible dans le monde mais d'avoir personnellement bonne conscience en face de la souffrance du monde en soulageant les quelques cas que l'on connaît autour de soi. N'est-ce pas l'équivalent de l'aumône que donne le pharisien ?

Parmi les autres éléments de solution positive, il y a aussi dans toute l'œuvre de Camus comme une nostalgie de l'amour, soit envers un autre être, soit envers la nature ou la beauté. Mais l'auteur de *la Chute* n'a pas l'air de croire que l'amour absolu existe ou en d'autres termes, que l'intuition intellectuelle soit possible sur aucun de ces plans. Certes, pense-t-il que l'amour ordinaire, même imparfait, même passager, c'est déjà beaucoup. C'est lui qui éclaire d'une grâce secrète *l'Etranger*, *la Peste*. Le Dr. Rieux admet que l'amour est un autre mobile valable à l'action et que son égoïsme inévitable est pour ainsi dire légitime et Tarrou renchérit. Certes, aussi, Camus sait décrire parfois la nature avec un pénétrant lyrisme. Mais il y a loin de là un véritable amour absolu qui naît de l'intuition intellectuelle

de l'Autre ou de la Nature ou de l'Existence. C'est cette intuition intellectuelle, que Platon appelait « les yeux de l'Âme » et en qui l'austère Aristote voyait l'acte suprême de la nature qui permet de dépasser les antinomies de la conscience et le sentiment de l'absurde de façon certaine et c'est parce que Camus n'a pas l'air de l'avoir éprouvée qu'il n'a pas compris le sens réel des grandes philosophies, qui ne sont pas seulement des systèmes de concepts secs mais aussi des expériences géniales de la vie, c'est-à-dire des intuitions intellectuelles de l'unité qui résout les contradictions de la conscience. Il est malheureux pour lui que possédant à un degré remarquable l'intuition des imperfections et du scandale du mal et en général de la multiplicité qui se refuse à l'unité, intuition qui est aussi le point de départ de tous les grands philosophes, il n'ait pas connu aussi l'intuition de l'Unité qui répond à la première.

Sur le plan conceptuel lui-même, Camus n'a pas l'air d'avoir senti que les contradictions fondamentales qui constituent notre sentiment tragique de l'absurdité de l'existence humaine, ne sont pas tellement des contradictions que des *couples*. Comme Kant il ne voit que des antinomies statiques et par conséquent une multiplicité sans espoir d'unité là où Hegel va montrer la possibilité de la *dialectique* qui permet de passer de l'un à l'autre terme et d'intégrer tous les deux dans une synthèse supérieure, grâce précisément au principe de la contradiction. Camus a l'air d'ignorer l'existence de la dialectique et le sens profond qu'elle présente. Ces couples de contraires sont unis entre eux par une relation essentielle qui pose par là-même l'unité qui les sous-tend. C'est bien l'opposition et l'unité du couple. Il y aurait à développer ici la notion de

dyade ⁽¹⁾. Prenons par exemple l'aspiration à l'infini ou à l'éternité opposée au sentiment de la finitude humaine qui engendre l'angoisse de la mort. Il ne s'agit pas d'une multiplicité sans espoir d'unité, mais d'un couple qui implique une unité qui doit bien relier les deux termes ne fut-ce que pour les mettre en opposition. Car ce qui est totalement opposé ne peut même pas être mis en relation. Dans le cas qui nous occupe cette unité qui sous-tend à la fois l'infini et la finitude n'est-ce pas l'Existence? C'est ainsi que sur le plan dialectique on retrouve ce que nous découvre l'intuition intellectuelle, à savoir que dans l'intuition de l'Existence se résout et disparaît l'angoisse de la mort, comme l'ont affirmé de leur côté les mystiques de tous les temps.

Sur un plan moins complexe et plus évident, on doit reprocher à Camus d'avoir totalement ignoré l'importance des progrès de la science et la fonction que la science est appelée à jouer dans la transformation de l'homme et des sociétés humaines comme dans le contenu de la culture. Il se trouve bien, par là, dans la tradition des moralistes français enfermés dans le moi de l'individu et dans un psychologisme où seules la philosophie, la littérature et l'art ont droit de cité. Camus est victime de cette conception de l'humanisme soi-disant classique qui ignorait ou méprisait la science. Or notre époque est sans con-

(1) Il y aurait beaucoup à dire sur la notion de dyade, qui est déjà nombre mais n'est pas multiplicité. C'est le couple. En mathématique contemporaine, on retrouverait peut-être une notion analogue dans la conception des antisymétriques. Ici c'est la notion de vecteur de torsion qui représenterait l'unité qui sous-tend et dépasse. Et en effet les deux antisymétriques : l'électron et le positon naissent de la même énergie et se résorbe dans l'unité de la même énergie radiante.

teste l'époque où la science commence à lancer ses feux d'artifice. Et certes, notre civilisation scientifique et technologique, si on commence par en exclure ou par mépriser la science et la technique ne saurait apparaître qu'absurde. Toute la signification de notre temps n'est pas dans les guerres, les révolutions, les camps de concentration et les tortures obscures, mais bien dans la création prodigieuse d'une nouvelle humanité et d'un nouvel humanisme par l'homme lui-même. Celui qui, victime de l'humanisme soi-disant classique ignore la science et la technique ou se révolte contre elles n'aperçoit pas le mouvement prométhéen immense qui permet à l'homme de se soulever lui-même au-dessus de sa condition et qui le lance dans une aventure cosmique dont la poésie est incontestable et sur une route ouverte à l'infini dont on ne saurait dire à l'avance qu'elle ne mène à rien. Mais enlevez tout ce qui fait le sens de notre temps et bien sûr il apparaîtra absurde (2). Or, c'est tout une classe d'intellectuels qui ne se sont pas remis de la découverte que les Dieux étaient morts, comme l'annonçaient Wagner et Nietzsche. Les dieux étaient morts et ils demeuraient désarmés à l'ombre d'une pensée théologique sans Dieu, prisonniers d'un humanisme dont toutes les structures exigeaient des fondements divins et ils ignoraient le progrès dialectique de la science. Camus comme ses émules aurait bien fait de relire le vieil Eschyle :

*Un jour viendra, un jour où malgré les chaînes
brutales dont je suis entravé,*

*Il aura besoin de moi, le Tout Puissant Seigneur
des bienheureux,*

(2) Cf. notre livre *Primitifs de 1960*, ed. G.P. Maisonneuve, Paris 1960.

*S'il veut apprendre à la suite de quel hasard
et par quelle volonté*

*Il sera finalement dépouillé de sa puissance et
des honneurs que l'on doit à Dieu.*

.. .. .

*Un jour viendra où votre dieu, quel que soit
l'entêtement de sa volonté,*

*Sera tout humble, car l'union à laquelle il veut
se préparer,*

*Le jettera à bas du pouvoir dont il se couronne,
Et l'anéantira aux pieds même du trône.*

*Et elle sera en tous points accomplie la malé-
diction de son père Chronos,*

*Le jour où lui-même est tombé de son trône des
anciens temps.*

*Aucun dieu ne connaît le moyen d'éloigner de
lui cette défaite.*

.. .. .

*Rien n'empêchera désormais son abaissement
ignominieux,*

*Rien n'empêchera sa chute entre toutes into-
létable*

*Car il se prépare à lui-même un adversaire
redoutable,*

*Un être prodigieux, seigneur des batailles,
invincible, inventeur d'un feu auprès duquel la
foudre est risible,*

*Et dont le fracas est assez fort pour couvrir le
fracas du tonnerre.*

.. .. .

*Rien, Ah ! rien ne pourra me forcer à lui ré-
véler le nom,*

*De celui qui viendra un jour jeter à bas sa
domination.*

Cinq siècles avant Jésus-Christ Eschyle faisait annoncer par Prométhée l'avènement de l'homme et du surhomme, grâce à son génie de la science et il avait même l'air de prédire l'invention de l'énergie nucléaire !

Mais lorsqu'on refuse de reconnaître à la science le rôle essentiel qu'elle joue dans le destin de l'homme, lorsqu'on refuse l'évolution et la dialectique, on ne peut bien sûr que se trouver devant l'absurde. Seulement, dans ce monde absurde rien ne saurait être plus absurde que la persistance saugrenue d'un élan moral si intransigeant qu'il se révolte contre la moindre imperfection, le moindre mal dû aux moyens employés pour atteindre des fins supérieures.

*
**

Mais je m'aperçois que nous sommes en train de refaire le procès de l'Etranger, que nous l'accusons, comme l'autre, de ne pas avoir assez aimé et qu'il est comme l'autre sans pouvoir répondre autre chose que : « J'ai été ébloui par le soleil ».

Ce soleil qui a ébloui Camus depuis son adolescence, qui l'a empêché de voir autre chose toute sa vie, c'est le soleil noir du mal, de la souffrance, c'est le scandale de l'imperfection du monde. Certes, nous avons raison contre Camus, comme les juges avaient peut-être raison contre l'Etranger. Car après tout il avait tué un homme, car après tout il n'avait rien dit pour se justifier, car après tout il est exact qu'il est assez scandaleux que la mort de sa mère l'ai laissé aussi indifférent.

Seulement les juges avaient tort d'avoir si bonne conscience, ils avaient tort de ne pas avoir su douter un tout petit peu de leurs système philosophiques et de leurs lois et l'Etranger n'a raison que

dans la mesure où il représente le doute méthodique qu'ils auraient dû conserver à l'égard de leurs propres convictions. Ils le condamnent à mort, au fond, parce qu'ils ne veulent pas douter de leur bonne conscience.

De même Camus devrait représenter pour nous le doute qu'il importe de conserver à l'égard de notre bonne conscience, — par exemple celle que l'on vient d'établir — quelles qu'en soient les assises, quelle que soit l'excellence des fins que l'on poursuit, pour qu'elle ne se sclérose pas insensiblement en bonne conscience de pharisien. Seulement Camus lui aussi, comme l'Etranger d'ailleurs, a trop bonne conscience, et l'on se trouve en présence d'une dialectique de « bonnes consciences » où l'on n'est plus très sûr de savoir laquelle est la vraiment bonne. Il me semble cependant que c'est en fin de compte celle qui a su dépasser consciemment les antinomies de l'existence sans sacrifier le réel ni les exigences de l'élan moral qui est en nous, celle qui consciemment choisit et fonde ses fins, au lieu de s'arrêter aux moyens et celle qui, quelle que soit l'excellence de ses positions et la force de ses certitudes sait conserver un doute.

Peut-être même que cette position si excessive de la bonne conscience absolue, de « témoin du mal », de « Juste », Camus y consent-il comme la victime expiatoire des Ordalies ? Peut-être cet orgueil du Juste, ces mains propres, ce refus du réel, cet angélisme, — mais que n'accompagnait pas la condamnation à mort de l'Etranger ni la crucifixion traditionnelle du Juste, bien au contraire le Prix Nobel, — peut-être Camus savait-il que cette douloureuse séparation d'avec des compagnons de résistance et de lutte était comme une offrande nécessaire et la plus pénible pour rendre complet le

rôle qui lui était dévolu dans la tragédie de notre temps ? C'est le doute qu'il importe de conserver.

Camus a disparu à quarante-six ans à peine et peut-être le destin lui a-t-il joué le tour de le statuer ainsi une fois pour toute à la pointe de notre vaisseau en figure de proue, dans un geste un peu grandiloquent qui n'aurait été peut-être qu'une station sur un chemin ?

*
**

De toute manière, on a tort de se préoccuper tellement, — et c'est le travers dans lequel sombre cet article —, de la pensée et de l'attitude philosophique et publique de Camus.

Son originalité est ailleurs.

Ce qui compte, c'est, d'une part, que Camus a vécu ses idées avec une passion authentique et d'autre part que la sincérité inquiète de son sentiment du tragique et de l'absurde lui ait inspiré des œuvres d'une originalité artistique et d'une valeur littéraire certaines. Ce qui compte en définitive, ce n'est pas la « pensée philosophique », ni même l'attitude ou les attitudes successives de Camus dans la vie, ce sont les œuvres comme création originale de procédés d'incarnation de cette pensée et de ces attitudes.

Et de ce point de vue, je crois que l'on peut dire que Camus a réussi notamment dans *l'Étranger*, dans *la Peste* et dans *la Chute*, une création réellement originale sur le plan de la conception même du mode d'incarnation de ses idées. Le style lui aussi, soit par son « absence », par sa neutralité voulue, par l'économie rigoureuse de ses moyens, soit par sa présence, par une espèce de souplesse musclée qui témoigne d'une force et d'une assurance toutes classiques, représente une trouvaille d'une

grande justesse de ton pour exprimer ces idées et ces attitudes dans les structures d'incarnation choisies.

Certes, la littérature d'idées et le théâtre d'idées sont vieux comme la littérature. C'est le cas de tout le théâtre grec et de notre temps des romans ou des pièces de Dostoiewsky, Tolstoï, Ibsen ou Bernard Shaw, sans parler de Sartre. On peut même dire qu'il caractérise notre époque. Mais c'est précisément pour cela que Camus peut et doit être loué pour avoir su trouver un ton, une ferveur et une forme générale d'expression et de construction qui, face à tant d'illustres exemples, lui soient propres et soient belles et qui, même, par la force contenue mais explosive de sa conviction échappent au genre mineur dans lequel elles paraissaient s'exprimer. Il y parvient par la sincérité et la profondeur du sentiment tragique de la vie, par ce don de tout remettre en cause, par l'ardeur de son élan moral qui replacent son lecteur dans une espèce de solitude en confrontation avec lui-même et avec les problèmes essentiels que se pose toute pensée philosophique. Peu importe ensuite que Camus ne les résolve pas ou aboutisse à des attitudes contradictoires avec ses principes.

Son œuvre et sa vie indissolublement mêlées constituent une pierre de touche de la sincérité de nos propres convictions et des fondements de notre bonne conscience.

Alexandre Papadopoulos

HOMMAGE A ALBERT CAMUS DES ECRIVAINS ARABES

Au lendemain de la mort de Camus, le 5 janvier 1960, trois des principaux écrivains arabes d'Égypte, appartenant à la génération du grand écrivain qui venait de disparaître si tragiquement, se faisaient un devoir de rendre hommage à son œuvre et à sa personne (1).

Voici tout d'abord la déclaration de Mr. Youssef el Sebaï, Secrétaire Général du Conseil Supérieur des Lettres, des Arts et des Sciences Sociales, écrivain que nos lecteurs connaissent bien par les savoureux contes et nouvelles qui paraissent dans nos pages :

J'ai éprouvé un très profond regret en apprenant la mort d'un des plus illustres représentants des lettres et de la pensée dans le monde d'aujourd'hui.

Notre époque aurait pu profiter davantage de son apport littéraire, si un tragique accident n'était venu mettre un terme à sa carrière si brillante.

Cette mort crée un grand vide et affecte le patrimoine intellectuel qui est le bien le plus précieux et la condition de notre civilisation.

(1) Cf. La Bourse Égyptienne du 5 janvier 1960.

*
**

Naguib Mahfouz est sans doute l'un des meilleurs romanciers égyptiens. Voici les premières réflexions que le brusque décès du grand écrivain lui avait inspiré :

Auteur de « L'étranger » et de « La Peste », du « Mythe de Sisyphe » et de « L'Homme Révolté », lauréat du Prix Nobel, toutes choses acquises ou réalisées avant d'avoir atteint l'âge de quarante cinq ans, que pouvait lui réserver encore la vie ?

Telle est la question que je me posais à son sujet.

La réponse m'est parvenue aujourd'hui.

La mort. Une mort qui ressemble singulièrement à la fin de ses héros.

Ne dirait-on pas qu'il a choisi cette mort pour sa vertu existentielle qui fait que l'on retrouve en elle la fibre dont sa vie fut nouée...

*
**

Nos lecteurs ont suivi avec intérêt les remarquables contes de Youssef Idriss, tirés de son recueil : *Les soirées les moins coûteuses*. Voici l'hommage de cet écrivain :

La mort d'Albert Camus, sous cette forme cruelle, semble marquer la fin tragique du plus grand des personnages créés par l'auteur à sa propre ressemblance. La vie de cet homme et la voie dans laquelle il s'était engagé pour atteindre à la connaissance, pour développer son pouvoir d'expression et, enfin, pour traiter du problème le plus crucial qui se pose au monde actuel, — le problème de l'être humain, de sa liberté, des contraintes dont il est

l'objet — cette vie, quelque jugement que l'on puisse porter sur elle, reste, en soi, l'œuvre la plus grande d'Albert Camus.

Mais la fin est venue, brutale et navrante. Et ceci alors que le monde a un pressant besoin d'hommes comme Albert Camus. La France a besoin de cet écrivain, de son caractère, de sa force expressive, de sa pensée éclairée. Sa mort est une perte qui sera ressentie non seulement par la littérature et par l'intelligence françaises, mais elle affecte, au même titre, la littérature de notre humanité présente, elle affecte aussi bien Le Caire que l'Algérie, je dirai qu'elle affecte même l'homme de la rue, à Moscou, à Washington comme à la Nouvelle-Delhi.



La presse arabe du Caire a publié à l'époque de nombreux articles sur la vie et l'œuvre de Camus. Signalons notamment une étude d'Abdel Rahman Badaoui, un des philosophes qui avait introduit l'existentialisme en Egypte, parue dans l'excellente revue du Ministère de la Culture et de l'Orientalisation, *Al Megala* de février 1960. Tout cela témoigne de l'universalité de l'œuvre de Camus et combien son message a eu de répercussion auprès des écrivains et de l'intelligentzia arabe.

NOTES SUR QUELQUES ATTITUDES DE CAMUS

• Notre temps est, dans une triste mesure, celui des alibis. On a trouvé alibi à tout, sauf peut-être à Hitler. Encore Hitler continue-t-il de rendre de sérieux service puisque bien des malfaiteurs trouvent grâce auprès du monde précisément du fait qu'ils ne sont pas Hitler. La malédiction portée sur l'original permet de tolérer les sous-produits.

L'honneur de Camus a été de s'élever contre cette procédure générale de récupération du Mal, contre cette *légitimation* par l'intelligence de l'offense faite aux hommes.

L'erreur de Camus est de n'avoir pas discerné assez tôt que les malfaiteurs se présentent dès l'abord en tant qu'instruments d'un Bien supérieur qui s'avère ressortir à l'Histoire ou à la Providence. La terrible malice moderne consiste à ne jamais juger d'une chose qu'en fonction d'une autre, — c'est-à-dire à étendre le relativisme au domaine de l'inaliénable. Ici, l'on prend une vie, là-bas, on construit une maison de retraite. Les deux faits sont inclus dans un système de pseudo-compensation au terme duquel on trouve devant soi non plus de la vie, mais des moyennes. Or, l'existence misérable et folle de l'être est irréductible à la fiction des moyennes, elle est, sur toute sa trajectoire, l'anti-moyenne, la non-échangeable, le nombre entier. Le péché des intellectuels est de fournir des références abstraites à des œuvres qui poinçonnent la chair.

Camus a été, comme beaucoup d'autres, le jouet de ce nominalisme vaniteux où l'exercice pur et simple de la force croit puiser aujourd'hui une sorte de légitimité. Mais, plus vite que d'autres, il en a vu l'aberrante cruauté. D'étranges censeurs posthumes lui reprochent d'avoir voulu pratiquer « la politique des mains propres ». Cela signifie que Camus, à un certain moment, s'est retiré d'une besogne équivoque, a reculé devant la caution que des mots justes pouvaient conférer à une action qui ne l'était déjà plus. Mauvaise querelle, en vérité, que celle que l'on cherche à un homme qui hésite à tromper sa clientèle. Fallait-il accréditer jusqu'au bout ce qui ne relève que d'un détournement de la parole ?

- La jeunesse de Camus, c'était déjà une maturité. Et l'on peut craindre que, pour les nouveaux jeunes, cet ancien homme mûr ne se situe très loin dans le temps...

- Moraliste d'une époque sans scrupules, on doit penser que Camus a souffert intimement du bien que cette époque lui voulut.

- Il y a des forts en conscience comme des forts en thème. Le malheur est que les forts tout court enjambent la conscience et déplacent le thème.

- On n'a jamais fini d'expliquer aux hommes pourquoi ils meurent. Les guerres du XXe siècle s'enrobent d'une végétation idéologique où chacun s'imagine trouver son espérance, à défaut de son dû ; lorsque la paix survient, on y dépose, comme dans une poubelle, les résidus pourrissants de cette flore. En sorte que la différence principale entre les guerres et la paix, c'est que si les premières n'ont pas beaucoup de sens, la seconde n'en a aucun.

Quand on légifère à rebours, comme il advint à Versailles, à Yalta, à Potsdam, il est normal que surgissent des moralistes. Chaque fin de guerre produit les siens. En 1918, il y eut Romain Rolland. En 1945, Albert Camus. Cette succession comporte un certain progrès. La boursoufflure verbale, l'emphase ridicule de l'homme exemplaire, nous sont heureusement épargnées. Nos contemporains sont pressés. Il faut leur résumer la situation. D'où la phrase de Camus, suffisamment efficiente en son genre, ni trop expéditive, ni trop ratiocinante. Pourtant, cette phrase crée à son auteur des embarras, des problèmes d'audience. Elle n'est ni tout-à-fait d'un politicien, ni d'un journaliste. Or, Camus prétendit empiéter sur le public de l'un comme de l'autre. A aucun moment, il ne fut dans l'esprit de la pièce qui se jouait. On l'autorisa cependant à traverser la scène.

- Comme la plupart des moralistes, Camus est enclin à s'exprimer en termes d'entités majeures, — à parler au singulier. Il dit : la Justice, l'Histoire, l'Homme. Il n'aperçoit pas d'emblée ce que l'usage du singulier implique de goût pour la tyrannie. Toute forme d'unicité recèle une charge d'intolérance fatale. L'installation générale dans le culte de l'Un, c'est le triomphe du Minotaure.

Il est bon d'évoquer *les Dieux, les histoires, les hommes*. Il y a, dans ces pluriels, une sauvegarde relative, une rosée bienfaisante.

Sur le tard, Camus s'est ravisé. Il a entrepris la critique du Minotaure. Mais, par une timidité qui est peut-être de la fatigue, il s'est abstenu de mener son affaire à fond et jusqu'au bout. Il a vu les bourreaux au travail, mais non la perversion profonde qui fait que l'on se borne à contester la personne du bourreau, sans, pour autant, récuser la fonction.

- Lorsque l'entêtement dans la logique conduit à des situations sans issue, il convient de s'improviser poète. Mais comment se résoudre à ne pas tirer des conclusions de l'impossibilité de conclure ? Le cartésianisme inversé de Camus, revient à dire : C'est absurde, donc je pense !

- L'absurdité au carré consiste à être aimable avec l'absurde. Camus, il faut en prendre son parti, est l'amabilité même. On se demande parfois si ce protestataire qui ne fut jamais subversif, n'est pas tout simplement un théoricien du civisme courtois (à la manière de ce que l'on appela jadis « l'amour courtois »).

- Les convictions des intellectuels servent à des organisations qui en font des manifestes. Bien plus importantes sont leurs hésitations lesquelles ont tôt fait de leur attirer les pires ennuis. Gide fut honni pour ses doutes ; Camus fut blâmé pour ses réserves. L'un et l'autre lassèrent une Gauche qui s'est habituée, depuis belle lurette, à se priver des hommes les meilleurs.

- En écrivant « l'Homme Révolté », Camus marque une appartenance qui est sans doute une préférence. Il s'accoude au balcon du XIXe siècle pour qui la révolte n'alla pas sans une virile volupté. Le titre approprié à notre âge serait : l'Homme Survolté.

- Devant l'étalage universel du savoir, devant la multiplicité des entreprises culturelles, l'humaniste authentique est celui qui reconnaît : « Je sais que je sais moins ».

Georges Henein

LE MAL ET LA NOSTALGIE DE L'ÊTRE CHEZ CAMUS

Tout véritable philosophe, écrit Bacon, se doit d'être à la fois un opiniâtre et un plaintif, équilibrant ainsi l'optimisme du dogmatique par le pessimisme du sceptique ; celui-ci estimant la plainte suffisante et seule justifiée, celui-là se contentant de l'architecture de son système qui rendra raison de toutes choses.

C'est précisément pour avoir repris sans cesse, par des voies d'accès différentes, à partir de l'exil de notre condition d'homme, une recherche anxieuse et passionnée de ce qui pourrait fonder un style de vie harmonieux, que Camus a peut-être quitté les chemins de la philosophie universelle à laquelle il se destinait, mais, à coup sûr, a fixé son statut d'écrivain moraliste et de témoin de l'homme.

*
**

Déjà Zarathoustra, anathématisait ironiquement ceux qui proclament que le désert croît, entendez ceux qui dénoncent l'absurdité de notre condition d'exilés, coupés d'un monde sans arrière plan. Et Camus a bien commencé par être un de ceux-là... L'exil et le désert, voilà d'où nous partons, et voilà où nous sommes pour toujours, ou, du moins, jusqu'à notre mort. Il faut désapprendre

l'espoir. Cet enfer du présent, c'est le seul royaume qui nous soit ouvert.

Il n'était certainement pas original, ni neuf, de dévoiler l'absurde, en se servant, comme tout le monde, de la phénoménologie « qui se refuse à expliquer le monde, veut être seulement une description du vécu et rejoint la pensée absurde dans son affirmation initiale qu'il n'y a point de vérité, mais seulement des vérités » (1).

Il ne l'était pas davantage d'affirmer que l'homme se heurte à l'irrationnel et qu'il éprouve en lui-même un inexplicable désir de bonheur et de raison, l'absurde provenant de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde (2).

Ces constatations, en effet, sont de tous les temps. La facticité de l'existence et le mal du temps, creusant un abîme entre le Moi et le Monde, sont des thèmes constants de la littérature pensante du XXe siècle en Occident, pour ne rien dire de celle des classiques de tous les temps. Ce qui est, par contre, significatif, c'est l'issue qui nous est proposée par Camus. Ce ne sera point, par exemple, la résorption de ce divorce dans la plénitude divine — ce qui, pour lui, serait mythe et mystification —, mais l'affirmation qu'il faut « se tenir dans le chemin moyen où l'intelligence peut rester claire », affirmation qui s'achève en une conclusion particulièrement insolite. Pour un esprit absurde (entendez qui a pris conscience de l'absurdité de sa condition) la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison.

N'est-ce pas là une position à la limite inte-

(1) *Mythe de Sisyphe*, p. 63.

(2) *Idem*, p. 44 - 45.

nable, sinon affectivement, sous forme d'orgueil et de désespoir ? Position intenable, en raison d'abord, parce que la subjectivité à l'occasion de son expérience de l'absurde, exécute sans doute un recul réflexif, qui lui permet de se saisir comme singularité pure, mais au prix d'une discontinuité par rapport à elle-même : elle *est* sa facticité, son corps, sa souffrance, son passé. Mais elle ne les a pas.

En effet, ce que la subjectivité croit être n'est déjà plus, puisque passée, ou dans la mesure où elle saisit en elle une nature, origine de désirs nouveaux ou d'activités nouvelles, celle-ci est sans racines significatives puisque le monde est irrationnel, constitué par une série discontinue et absurde d'apparences qu'on ne peut valablement structurer.

Ainsi Meursault dans *L'Etranger*, assistera-t-il, comme un étranger justement, à la genèse de ses actes, à son crime et jusqu'à son propre procès. C'est qu'aucune organisation rationnelle ne répond du côté du monde aux désirs actuels du Moi qui vit ainsi, en-deçà du regret et de l'angoisse elle-même, dans le désespoir, puisque rien ne *devient* véritablement et que le temps n'apporte rien sinon la mort à chaque instant. Car ce n'est pas ma mort seulement qui est en cause, comme mettant fin à ma vie : cette fin est déjà réalisée *hic et nunc* par l'absurde. Je suis comme mort à moi-même, devant le vide de toute réalité, vivant un pur tragique sans tragédie, un pur destin sans destinée, un mouvement vide vers des apparences elles-mêmes vides de sens.

Comment s'étonner dès lors que, si « là où la lucidité règne, l'échelle des valeurs devient inutile » (3), la vie ne soit possible que sur le mode affectif, quoi qu'on en ait. Les significations et les

(3) *Idem*, p. 87.

valeurs que la conscience projette ou surimpose à l'existant ne sont pas des participations, elles flottent en dehors d'elle et en dehors des apparences. Or le platonisme à rebours ne peut se muer en un style de vie réglé sans une part de mauvaise foi, en ce sens qu'une conscience lucide et désespérée est liée à un corps et doit « se comporter » en quelque façon. Bien des textes de Camus le prouveraient, qui se divisent, en dernière analyse, en deux ou trois orientations.

La plus simple, si magnifiquement évoquée dans *Noces à Tipasa*, dans la symphonie des corps, de la mer et du soleil, est de se tourner vers la saveur des plaisirs et vers une morale de la quantité, où Epicure et Gide fourniront deux modèles extrêmes, « que signifie la vie dans l'Univers de l'absurde » ? Rien d'autre, pour le moment, que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné ⁽⁴⁾. Et plus loin, ce qui compte, ce n'est pas de vivre mieux, mais de vivre « le plus... ce qui revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité » ⁽⁵⁾. Dévorons donc les nourritures terrestres, mais sans les valoriser autrement que pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire vides, au fond, au regard d'une honnête lucidité. Mais une telle boulimie ne peut être que littéraire. C'est pourquoi s'offre une autre voie, greffée sur la première, celle de *Caligula*, ou du *Malentendu*. L'homme va valoriser sa conscience d'être vide dans l'absurde, dans un mouvement d'orgueil et de mépris, d'un accent cynique. La finitude n'est plus alors seulement constatée, mais revendiquée. Ce néant que je suis, voici que je le gonfle et m'en glorifie. L'irrépres-

(4) *Idem*, p. 76.

(5) *Idem*, p. 84.

sible besoin de plénitude ou de bonheur de la conscience se manifestera dans une affirmation redoublée de son vide. Autrement dit, je m'affirme comme forme en me niant comme contenu.

A Scipion qui lui demande s'il n'a pas, comme les autres hommes « une douceur dans la vie », un refuge silencieux, Caligula répond : « Le mépris » (6).

Le meurtre — et le suicide — sont donc très logiquement les deux pôles de la réflexion sur la conduite de la vie.

« Il y a toujours, en effet, des raisons au meurtre d'un homme et il est au contraire impossible de justifier qu'il vive. » (7) C'est que l'orgueil et la haine, à défaut du suicide, constituent bien les seuls divertissements par quoi la subjectivité puisse tenter d'échapper à la contemplation de son néant, en transportant, en quelque sorte, du dedans au dehors, l'affirmation de son vide, par la destruction active. Cette grandeur et cette erreur vont jouer à plein lorsqu'elles s'appliqueront à l'ordre social, dont la vérité sera la révolte et l'origine, l'individu.

C'est ainsi que Camus présente la révolte « comme une ascèse, quoique aveugle... » et que pour lui, ce n'est pas la révolte en elle-même qui est noble, mais ce qu'elle exige ». On voit assez par là combien les cheminements de l'histoire et ses révolutions ne sont pour lui « que la suite logique de la révolte métaphysique de l'homme devant sa condition ». Reste que, dans cette perspective, la conduite ne pourra jamais se frayer un chemin jusqu'au sens : ni le monde, ni le temps, ni l'histoire des hommes n'en comportent en effet. Il faudra, par conséquent, que le rapport meurtre-suicide se dis-

(6) *Caligula* fin de l'acte II.

(7) *Mythe de Sisyphe*, p. 107.

solve en d'autres couples : sentiment et action, soumission et révolte, liberté et contrainte, c'est-à-dire que nous assistions à un retour aux problèmes classiques de la morale.

Comment, en effet, fonder l'action à partir des sentiments sinon en tenant compte du futur, bien que Camus lui ait dénié tout sens ? Comment définir des contraintes morales, sans référence à une liberté optant pour des valeurs préférées à d'autres. Comment, enfin, ne pas récupérer avec la révolte, une signification de nos actes ? Quand mon ami est prisonnier, je fais tout pour le sauver, par volonté antécédente, et par révolte contre l'ordre prétendu de la société. Quand mon ami est mort, je me sou mets, par volonté conséquente. Or, ce sont là les questions mêmes que *L'Homme Révolté*, *La Peste* et les écrits politiques de cette période mettent en jeu. Est-ce à dire que Camus se déprend alors de ses premières positions et aborde par d'autres voies le même problème fondamental qu'il est temps, maintenant, de formuler, comme la question de la nature du mal.

*
**

Ce dernier, sans doute, est déjà en cause dans toute l'œuvre antérieure, mais implicitement, parce que coextensif à toute l'analyse de l'homme et du monde, au point de s'identifier, à la limite, à l'être. Il s'agit là d'un mal radical pour lequel douleur et néant sont des propriétés de l'existence, par un renversement de l'identité classique de l'être et du bien. Souffrir, alors n'est plus une modalité accidentelle et intermittente, mais une propriété de l'être, lui-même mauvais en son fonds ; auquel cas, comme le souligne Camus, je ne puis me ranger que dans deux

partis : meurtrier innocent ou innocent meurtrier. Auquel cas encore, il n'est d'autre réponse que le désespoir et l'angoisse stérile, une fois qu'on a bien pris conscience de la malfaçon foncière de l'être et de son absurdité.

Il semble cependant que sur ce fond de mal radical se détache également une autre interprétation, celle du mal métaphysique de destin, au delà de la nature et au-delà de l'expérience, qui correspond à la facticité et à la finitude de l'homme, sorte d'impôts prélevés à la base, mais non absurdes en eux-mêmes.

Mais de ce point de vue déjà, voici que la conduite peut s'organiser de plusieurs manières : une sagesse peut se concevoir qui se fera ou bien cynisme, en ne disant au mal ni hélas, ni tant pis, mais tant mieux — ou résignation en se soumettant à l'ordre temporel des fléaux et des malheurs, ou enfin calcul du bonheur et arithmétique des plaisirs.

Oscillant entre ces diverses attitudes, les personnages, comme les analyses de Camus, entraînent donc bien une double référence à ces deux interprétations du mal. Mais il semble que l'on puisse déceler encore un autre centre de gravité dans des œuvres telles que *La Peste* et les écrits concomitants. Ainsi, dans *La Peste*, et de bout en bout, Camus parle-t-il allégoriquement du mal. Mais d'où celui-ci tire-t-il son origine et sa nocivité ? Est-il mal de destin ou est-il scandale, dû à l'initiative humaine ?

Il est destin, sans doute, d'abord, à la façon antique, et le symbole choisi est ici bien éclairant : « Le microbe de la peste se contracte » et l'on nous dit que nous sommes tous dans la peste qui vient de l'extérieur et n'a donc rien d'humain. Ainsi, humiliation, souffrance et mort, pour chacun et pour

tous, témoignent d'une malfaçon foncière de l'être, mais aussi d'un vice constitutif inhérent à la vie sociale.

Seulement cette fois, l'éthique de la quantité, pour reprendre une formule de Jean Conilh⁽⁸⁾ se révèle être une impasse : la lucidité calculatrice, tournée vers la saisie des seuls plaisirs accessibles, n'est qu'une fausse issue, qui ne contente pas la conscience. Celle-ci doit plutôt tendre à un idéal proprement *médical* et fraternel. « Je sais seulement qu'il faut faire ce qu'il faut pour ne plus être un pestiféré et que c'est là ce qui peut, seul, nous faire espérer la paix ou une bonne mort, à son défaut. C'est cela qui peut soulager les hommes, et sinon les sauver, du moins leur faire le moins de mal possible, et même parfois, un peu de bien. »

Or les implications, comme les conséquences, de ce passage (parmi bien d'autres de même orientation) sont remarquables. Ce n'est plus, d'abord, à une identification de l'être au mal que nous avons affaire : une sorte de fêlure permet de discriminer d'un côté l'être d'un monde qui demeure absurde et injuste pour l'homme innocent, et de l'autre la subjectivité de l'homme, précisément, où mal et être ne coïncident plus. Ceci revient à abandonner la notion du mal d'absurdité au profit du « mal de scandale », pour reprendre l'expression de M. Jankelevitch : il est rapporté cette fois aux événements et à des fautes initiées par nous-mêmes. Un choix nous est offert qui n'est plus entre la crédulité et la lucidité, mais entre « ceux qui se taisent et ceux qui agissent » pour témoigner en faveur des pestiférés, pour laisser au moins un souvenir de l'injustice et de la violence qui leur avaient été faites,

(8) *Esprit*, No. 5 d'Avril et Mai 1955.

et pour dire simplement ce qu'on apprend au milieu des fléaux : qu'il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser. »

Nous voici bien loin de la morale gidienne des *Noces à Tipasa*. Si la quête du bonheur reste fondamentale, puisque « nous mettrons l'héroïsme à la place secondaire qui doit être la sienne et jamais avant l'exigence du bonheur », Camus infléchit cependant sa position et en arrive à se soucier, comme Dostoïevski ou Tolstoï, de la justice, fruit de la bonne volonté, dévoilant ainsi à ses lecteurs un horizon « où tous seraient heureux ensemble ».

La question qui se pose maintenant n'est donc plus principalement de dénoncer l'absurde en toute lucidité, mais de montrer qu'il est dans l'ordre que « ce désir éperdu de clarté » puisse triompher un jour de l'irrationnalité du monde. Il y a justement scandale parce qu'il peut y avoir désormais quelque chose à faire plutôt que rien et parce que l'absurde a fait place à la faute.

Il en résulte également des conséquences toutes nouvelles : la morale élémentaire selon laquelle il faut profiter de tout est relayée par la « vertu tranquille » et par une forme nouvelle d'ascétisme antique où la recherche du bonheur est comme encadrée par une attitude stoïcienne.

Dans les deux cas se trouve réintroduit le problème classique de la fin et des moyens, qui était escamoté dans les perspectives antérieures. Si l'être est l'absurde, les catégories de fin et de moyen sont en effet dénuées de signification. Leur remise en jeu suppose au contraire que l'on peut ou non consommer des moyens pour faire être ce qui n'est pas encore. Une vocation orienterait ainsi nos conduites, faisant un devoir aux meilleurs — comme Tarrou — de consommer de l'être actuel, et en particulier ce

moyen des moyens qu'est mon corps, pour amener à l'être, au risque et au prix de ma mort ou de ma souffrance, un monde meilleur. Peut-on déjà parler de sacrifice ? Ce serait aller trop vite, et Camus semble avoir refusé cet extrême, lui qui demande « Peut-on être un saint sans Dieu ? » mais qui a fait de cette question « le seul problème concret d'aujourd'hui ». Il n'apporte à la vérité pas de réponse, puisqu'il ne propose d'autre issue qu'une lutte pour autrui, sans doute, mais toujours référée à la maîtrise et au contentement de soi. Pourtant, *L'Homme Révolté*, par un autre biais, tentera de poser définitivement le problème du sacrifice. Ce sera pour y achopper finalement à son tour et retourner même à l'obscurité désespérée que trouaient dans *La Peste* quelques rais d'espérance.

L'antinomie de l'action, qui veut que je ne puisse réaliser une fin sans détruire les moyens que j'emploie, voilà qui ne peut être dépassé et qui rend désespérée la révolte de la subjectivité contre la décevante absurdité de monde.

L'on sait comment, dans *L'Homme Révolté*, le besoin de justice engendre la révolte ; le révolté refuse l'absurde et la déraison. Mais dans son action contre le mal, les fléaux, l'injustice, la violence, il rencontre toujours la mort, c'est-à-dire la destruction du moyen même de sa fin : l'homme. Il veut mourir ou faire mourir. Ainsi la révolte métaphysique débouche-t-elle sur Sade, la révolte historique sur les régicides et les nihilistes. On ne peut donc introduire la morale dans la politique, ni dans la vie sociale. La solidarité, seul espoir pour sortir de la peste, s'avère donc elle-même contaminée, pourvu qu'on la pense et qu'on l'agisse jusqu'au bout, car, en son nom, le combat pour la justice doit s'incarner dans une histoire qui n'a pour Camus aucun

sens. Si bien que la révolution n'est plus promotion d'une société qui rendra possible la solidarité et la justice, mais abandon à l'histoire, c'est-à-dire accumulation aveugle d'injustices nouvelles.

Il faut donc choisir entre « les mains sales » et « la belle âme ». Ainsi présenté, il n'y avait, bien sûr, aucune issue à ce problème, sinon par des maximes sans poids : « La pensée approximative est seule génératrice du réel » : nous voici renvoyés à la juste mesure, au bon sens conventionnel et au refus de toute aventure, c'est-à-dire à ces tricheries que Camus a justement dénoncées. Il n'y a d'autre refuge que ma conscience individuelle et « ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre : pour les humiliés ».

Justice et solidarité ne mènent finalement qu'à un retour solitaire à soi-même. N'y a-t-il donc finalement aucune fissure dans la muraille du mal ?



Pour le savoir, il est intéressant de constater combien, dans *la Chute*, nous assistons à une humanisation du mal, intériorisé dans une conscience lucide, celle de J.B. Clamence. Faute et péché, rapportés cette fois à l'absence d'amour semblent, en première analyse, y témoigner d'un accent presque chrétien. Voici en effet un homme qui a pratiqué la vertu tranquille des héros de *La Peste*, prenant plaisir à aider autrui et cultivant les bonnes manières de l'âme, et qui brusquement, parce qu'une fois, selon les normes d'un calcul exact, il n'a pas secouru une jeune femme sur le point de se noyer, « trop tard, trop loin », découvre le remords. « O jeune fille, jette-toi encore dans l'eau pour que j'aie

une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux ». Confession d'une faute, remords et hantise du salut moral, voilà qui sonne d'un accent nouveau et insolite chez l'auteur du *Mythe de Sisyphe* et de *Noces à Tipasa*.

Il ne s'agit plus, en effet, de glorifier désirs et plaisirs, ni de se contenter d'une fraternité efficace, mais d'éprouver le vertige de ce qu'il faut bien appeler péché. Le mal est plus ici qu'absurdité ou destin. L'absurde qui appelait la révolte se creuse en un mal-vouloir, qui engendre en autrui des maux subis et des malheurs *injustifiables* pour ceux qui les souffrent, et qui fait que ce mal moral devient *irréparable* chez celui qui le commet.

Ces deux directions, par rapport à soi et par rapport à autrui, vont une deuxième fois replacer Camus à l'intérieur des formulations classiques du problème du mal, soit qu'on l'appelle péché, c'est-à-dire rupture opérée dans le moi par le moi, soit qu'on l'appelle avec Max Scheler et Jean Nabert, sécession des consciences.

J.B. Clamence, remontant de son acte à la causalité du moi, passe d'abord de la faute au péché : la faute est transgression d'une règle, le péché diminution de l'être même du moi ; ce n'est plus une loi qui est violée, mais l'exigence même que je sois égal à ce que je me dois d'être, qui est déçu. Et cette rupture se redouble d'une sécession qui sépare les subjectivités les unes des autres. L'unité vivante que requiert l'idéal des rapports moraux et sociaux, voici que le mal-vouloir l'infecte à son tour : indifférence, défiance, hostilité interrompent et rétrécissent la réciprocité des consciences et l'autre devient seulement un autre, et moi-même impénétrable à autrui.

'Et comment réparer à ce plan ? Le mal subi

par autrui est de l'injustifiable ; et cet injustifiable pour lui est pour moi de l'irréparable. Nulle expiation ne peut compenser l'injustifiable dont un autre est à jamais blessé. Une seule voie reste donc possible : restaurer en nous l'affirmation originaire intérieure à la reconnaissance même du mal. « J'ai compris alors, à force de fouiller dans ma mémoire, que la modestie m'aidait à briller, l'humilité à vaincre et la vertu à opprimer... et que la face de toutes mes vertus avait ainsi un revers moins imposant » (9). Puisqu'il en est ainsi, il faut se soumettre et reconnaître sa culpabilité et vivre dans le malconfort : chaque homme témoigne du crime de tous les autres ; voilà ma foi et mon espérance ». Ayant ainsi montré que le cœur de l'homme est « creux et plein d'ordures », il ne resterait à Camus qu'à en appeler à la transcendance de Dieu et de l'amour, pour rejoindre Pascal. Mais pour lui, nous sommes incapables d'aimer, et souffrons de ne pouvoir le faire, si bien que devant une culpabilité sans rémission, il faut en revenir au désespoir ou au satanisme.

Et pourtant, « il n'est pas trop tard maintenant », nous dit-il à la fin de *La Chute*. Comment cela, et quelle promesse peut bien fonder encore l'espérance ?

Disons tout de suite que ni le pardon ni l'expiation ne pourraient remplir cette attente et qu'au demeurant Camus ne les intègre que très peu dans son œuvre. Sans doute est-ce bien une forme d'expiation que l'effort de J. B. Clamens pour se libérer, en dénonçant dans la débauche, où il se jette, la vanité pelliculaire de sa bonne conduite antérieure, qu'il sait maintenant être vide, sans la ferveur de

(9) *La Chute*, p. 91.

l'amour d'autrui. Mais cette expiation ne débouche, en dernière analyse, sur rien : le dommage n'est dédommageable en aucun cas, puisque le temps est irréversible et que la détérioration qui est qualitative (et non plus quantitative comme le voulait l'éthique des premières œuvres) est acquise une fois pour toutes ; aucune transcendance ne venant donner, à la douleur ou au remords, une signification quelconque.

Quant au pardon, qui est amour de l'autre, non *malgré* sa faute mais *parce que* fautif, il suppose aussi, pour être intelligible, une interversion de la causalité ou plutôt un renversement des rapports du rationnel et de l'irrationnel. A la limite, le pardon n'a donc de sens que si l'on admet une liaison à proprement parler, sur-naturelle, que Camus ne paraît pas avoir jugée admissible, ni suffisante pour dissoudre ou apaiser le tragique de notre condition.

*
**

Que reste-t-il donc à admirer en l'homme et que lui proposer maintenant que les deux extrêmes de l'optimisme et du pessimisme sont conservés en une tension réciproque qui symbolise avec la condition de la subjectivité lucide, en quête de bonheur, révoltée devant et par l'absurdité du monde ?

Les chemins de l'optimisme sont fermés, et en tout cas, pleins de pièges. Car il ne peut se développer que dans une philosophie rationaliste des essences : c'est, en effet, un comparatif mettant en regard le possible et le réel pour conclure au meilleur des mondes possibles, où le mal n'est que le réquisit nécessaire du système des compossibles les plus excellents. Par là l'optimisme est tout naturellement lié ordinairement au créationisme, où Dieu

est le promoteur et le démiurge de cette combinaison universelle des essences possibles, qu'Il amène ensuite à l'existence. Or ni l'absurde ni la saisie tragique de la facticité des existants, ne peuvent, bien évidemment, s'accorder avec une telle vision.

Reste donc — et tel est bien le cas chez Camus — le pessimisme qui s'articule sur une saisie tragique — et qui se veut lucide — des « Grenzsituationen » de la condition de l'homme, qui dépassent l'individualité empirique et l'accident réparable. Angoisse, souffrance et mort sont des faits ultimes et inexplicables qui ne peuvent, sans tricherie, être résorbés en un système d'essences. Ce ne sont plus des comparatifs, mais des superlatifs purs, absolus et incomparables. Le mal alors n'est plus un réquisit de la création, ni réductible en erreurs, il a une inéluctable positivité dont ne peut rendre compte aucune création divine, puisque dans la vision tragique, la fin est au commencement, selon l'image de la répétition circulaire à l'infini, qui constitue l'enfer de Dante.

Dès lors, on ne peut sortir de ce mensonge inauthentique qu'est l'optimisme, et du tragique insupportable du pessimisme que par leur enveloppement en quelque unité plus radicale et plus profonde.

Que Camus ait éprouvé à tout le moins cette tentation, plus d'un texte le prouve. L'exil de notre condition, accordé à l'annonce du bonheur, en témoigne dès les premiers essais où pessimisme, lucidité et négativité de l'absurde sont comme une stratégie de l'intelligence de l'homme dans sa conquête de la joie terrestre. « J'ai compris qu'au cœur de ma révolte dormait un consentement. Dans son ciel mêlé de larmes et de soleil, j'apprenais à consentir

à la terre et à brûler dans la flamme sombre de ses fêtes » (10). Dans un essai de la même période, *La Mort Heureuse*, le jeune Patrice Mersot, en acceptant d'accomplir le meurtre de son ami le plus cher, qui lui a demandé de l'aider à mourir, « abandonne la petite monnaie de sa personnalité pour devenir semblable aux éléments, à la pierre, à la mer, pour devenir un demi-dieu. » Mais c'est surtout dans *L'Exil et le Royaume*, dernière œuvre publiée par Camus, que cette tentation moniste est indiquée à plusieurs reprises. Dans l'absurde et à travers lui, le bonheur va apparaître comme un horizon de réconciliation des hommes entre eux et des hommes avec le monde.

Il y a, en particulier, dans la nouvelle intitulée « La femme adultère », un final déjà souvent cité où s'analyse une expérience passive, à la fois érotique et religieuse, de la délivrance de l'existence empirique individuelle et datée, par une immersion dans la surabondante profusion de l'être. « Devant elle, les étoiles tombaient une à une, puis s'éteignaient parmi les pierres du désert et à chaque fois Janine s'ouvrait un peu plus à la nuit... elle attendait seulement que son cœur encore bouleversé s'apaisât à son tour et que le silence se fît en elle. » Finalement, « la bouche pleine de gémissements, elle connut la volupté de la réconciliation qui est la délivrance et l'instant d'après le ciel entier s'étendait au-dessus d'elle, renversée sur la terre froide » (11).

A suivre, comme nous l'avons essayé, le déplacement des perspectives que Camus a prises du mal, est-il possible de retrouver une unité qui formerait

(10) *Noces*, p. 92.

(11) *L'Exil et le Royaume*, p. 32 et 41.

la trame de cette diversité ? Il s'agirait d'abord de savoir si, en saisissant dans ses différentes œuvres des centres de gravité différents de la signification et de la nature du mal, Camus a seulement déplié le contenu d'une position primitive et d'une intuition originaire ou s'il a, à chaque fois, témoigné, livre après livre, d'une recherche sincère mais désunie sur des chemins chaque fois nouveaux. Il serait téméraire de vouloir trancher ce point dans une étude aussi sommaire. Il est permis toutefois de constater comme une sorte d'inversion d'un rapport fondamental question-réponse qui pourrait devenir significative une fois vérifiée⁽¹²⁾.

Au début, la problématique des premières œuvres fait en effet de l'homme le questionneur qui s'interroge sur l'existence, sur le monde et sur lui-même. L'absurdité provient précisément du fait que l'Autre ne répond pas, ni au dehors, ni au dedans, puisqu'il se dissout en une multitude de miroitements à la limite impensables. Or, peu à peu, un renversement s'effectue, en ce sens que c'est l'homme qui devient la réponse au monde : par mes calculs ou par ma révolte, par mon ascétisme ou par mon acceptation, par mon orgueil solitaire ou par mon immersion dans le tout, je réponds à une immense question diffuse que résumant le ciel, la terre, avec leurs lois, leurs événements, et les actes de mes semblables. Parti d'une « Weltanschauung » temporaliste, irrationnelle et individualiste, Camus, puisqu'il n'a voulu nulle part faire sa place au rationalisme de la science, et à ses structures expli-

(12) Sur ce rapport, le lecteur peut se reporter particulièrement à *l'Ombre de Dieu* d'E. Souriau. (P.U.F. 1955) et au livre de W. Jankelevitch, *Philosophie première* (P.U.F. 1953).

catives, mais a voulu aussi dépasser le miroitement mensonger des apparences et des sentiments, avait toutes chances de s'acheminer vers l'évocation et l'invocation d'un indicible Royaume de bonheur, au-delà de la révolte et de l'acquiescement de la conscience.

Mais « comme les yeux des oiseaux de nuit se comportent en face de la lumière brillante du jour, de la même façon se comporte l'esprit de l'homme en face de ce qui, en soi-même, est le plus brillant de tout ». Ainsi Aristote, au premier chapitre du deuxième livre de sa métaphysique, creusait-il une coupure à peine franchissable entre l'homme et ce qui, peut-être, l'enveloppe, lui et toutes choses ⁽¹³⁾.

Bernard Clergerie

(13) L'option religieuse est la réponse type à cette problématique des rapports de l'homme et du monde, saisie à l'occasion du mal et de la violence. Mais il en est d'autres, dont le clavier, inventorié déjà dans la succession des hypothèses du Parménide de Platon, est développé, par exemple, dans l'introduction néo-hégélienne de la *Logique de la Philosophie* d'Eric Weil (Vrin) 1951) et, dans la perspective de la métaphysique orientale de l'UN, par Georges Vallin, dans *Etre et Individualité* (PUF 1959).

LE TOMBEAU D'ALBERT CAMUS

Il n'est jamais facile d'écrire sur qui a écrit. Il est encore plus malaisé de le faire quand celui-ci vient de mourir. Il est presque impossible enfin d'y arriver sans l'admiration.

L'oraison funèbre est souvent un défi à la sincérité, parce que la mort impose d'imprescriptibles devoirs, les derniers. Il est communément entendu qu'on ne médit point des disparus de la veille, lesquels jouissent un temps, à la vérité fort bref, d'une immunité littéraire et morale d'autant plus inviolable que les actes de leur vie obtinrent sanction officielle.

L'écrivain français qui a péri cet hiver fait aujourd'hui figure de grand homme. Vingt ans lui ont donné un nom, (qui n'était du reste pas le sien), une raison sociale, (l'absurde), une doctrine, (la sainteté laïque), une récompense, (le prix Nobel). Un roman, quatre pièces de théâtre, quelques essais, une polémique montée en épingle ont établi sa gloire. Il ne lui aura manqué que l'Académie Française. Un accident, qui n'a rien de « stupide », lui a permis une sortie en beauté. L'auteur de *Caligula* meurt mieux que son héros.

Qu'on n'aille pas se méprendre et croire de tels propos injurieux. Si je n'ai jamais partagé l'engouement de ma génération pour Camus, j'estimai l'homme et sa fin brutale m'émeut. Il me semble

simplement qu'il n'était pas l'écrivain de premier plan qu'on a dit.

J'ai relu, avant de m'atteler à cet article, quelques pages d'Albert Camus : elles me paraissent tragiquement inactuelles qui me ramènent d'une décade ou de trois lustres en arrière et me contraignent à m'efforcer sur des problèmes maintenant résolus. Aussi vois-je dans cet injuste retour des choses comme le châtement de la bonne volonté. Vivre avec son âge n'est pas le fait du penseur véritable. Celui-ci lui tourne le dos ou le précède. A se vouloir « de son temps » on court la chance de « dater » ; on est aujourd'hui inactuel d'avoir été actuel hier. Camus n'est déjà plus un auteur moderne : il fait époque sans avoir fait son époque. Au contraire, Sartre.

Il reste, par conséquent, à la jauger en tant que témoin des mortes années de l'après-guerre. Qu'on veuille bien se rappeler, quand on les a vécues et à Paris, — c'est mon cas, — cette intemporelle durée qui s'inscrit en lettres clignotantes entre la première et la seconde apparition du général de Gaulle... Le conflit universel d'abord, la France ensuite occupée, sa libération enfin : six années de crise aiguë, de hauts et de bas, d'héroïsme et de lâcheté, de foi, de doute ont profondément secoué un peuple trop confiant dans ses destinées ; le choc a été rude : la nation française ne s'en remet pas. De tous les pays touchés par la guerre, c'est la France, semble-t-il, qui fut moralement le plus ébranlé. Pareille secousse devait susciter des voix pour la traduire : celle de Camus est l'une d'entre elles. Cet honnête essayiste fut l'exact représentant d'une ère désorientée, et toute son œuvre se ressent de l'anarchie spéculative qui régnait alors dans certaines zones névralgiques de la vieille Europe, de cette impure

osmose entre la philosophie et la littérature, de cette manie malade de tout remettre en question, de ce goût immodéré de la formule et de cette rage qu'on eut naguère de se prendre au sérieux.

L'originalité d'Albert Camus n'est pas évidente. Son pessimisme en tenue de postulat, c'est à Vigny qu'il l'emprunte, comme aussi son refus stoïque de Dieu et sa difficulté à s'exprimer qui rend son style parfois si terne et souvent obscur. Certes, son humanisme lui fait honneur, mais en cela il n'innove point. Quant à sa prétendue théorie de l'absurde, il n'est pas un philosophe qu'elle n'ait tenté, et Camus ne découvre pas même de solution au problème qu'il propose. L'apprenti penseur s'est enfermé dans son système sans réfléchir qu'à ne trouver aucun sens à la vie il risquait de n'en pas donner à son œuvre ! « Le plus grand dérèglement de l'esprit, a dit Bossuet, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient. » Je crains que Camus n'ait commis cette erreur. Et la chose est d'autant plus grave qu'il n'avait pas le don de poésie, si généreusement dispensé à Kafka, par exemple.

Il reste, cependant, que cet homme a cherché, que cette âme ne s'est pas reposée, que cet esprit s'est inquiété, et c'est peut-être l'essentiel. Tout le monde n'est pas Pascal.

J'ignore, bien sûr, quelle place occupera Camus dans l'histoire littéraire de la France du vingtième siècle, mais il m'est toujours apparu que les grands écrivains sont ceux qui sortent d'eux-mêmes et de leur pays pour atteindre à l'universel. Albert Camus, me semble-t-il, demeure singulièrement prisonnier de son « moi », de la France et des vingt dernières années. A cet égard, c'est bien un homme dont la pensée s'est formée, a mûri dans un temps de captivité nationale et de détention spirituelle. L'œuvre

de Camus est un étroit tunnel vers la lumière. Les génies, eux, marchent au soleil et je ne doute pas que l'ombre dans laquelle s'est constamment mû l'écrivain ne l'ait prévenu de mieux comprendre cette humanité qui n'est point seulement française ni d'il y a quinze ans. Je suis stupéfait que son intelligence ait été si à l'aise dans un cachot et qu'on lui fasse mérite en 1960, non d'avoir tout brisé, mais d'avoir patiemment gratté la terre...

Rien d'excessif en lui, rien non plus de très spontané; une lente et pénible élaboration, reflet énervé et un peu hagard d'une génération dépassée.

Le vrai « malentendu », c'est d'avoir voulu faire de cet écrivain consciencieux et un peu limité un symbole, un porte-drapeau, un champion : il n'avait ni l'éclat du premier, ni l'aplomb du deuxième, ni le souffle du dernier.

En revanche, Camus avait pour lui la mesure, cette qualité à la fois légère et pesante qui permet de demeurer homme parmi les hommes, mais qui interdit les grands vols, et ses écrits ne sont peut-être, en dernière analyse, qu'une protestation gênée devant les écarts du siècle.

A moi, Méditerranéen, Albert Camus n'offre qu'un intérêt d'ordre historique. Je ne puis faire qu'il me passionne. Ce Nord-Africain déraciné me parle une langue étrangère. Je ne suis sensible qu'à sa mort, si extraordinairement belle qu'il faut bien, me dis-je pour n'être pas inique, qu'il en ait été digne.

Moënis Taha-Hussein

L'AUBE DE LA PROSE ROMANCEE

(Suite)

II. — 11 Février 1908

Force m'est de revenir à l'emblème que j'ai choisi pour représenter l'époque qui nous précède. Je suis, en effet, pris dans le piège et vous convenez qu'il m'est difficile d'en sortir.

Voici donc les rescapés de Denchaway ⁽¹⁾, à peine sortis de geôle, portant un cercueil enveloppé du drapeau de la patrie. Cercueil léger comme plume, on dirait qu'il contient une âme et non un

N.D.L.R. — Cf. la première partie dans le numéro d'avril 1960. Yéhia Hakki est l'un des meilleurs conteurs égyptiens. C'est aussi l'un des critiques les plus fins de la littérature arabe. Nous publions ici une traduction des principaux chapitres de son livre sur la naissance et l'évolution de la prose romancée en Egypte — qu'il s'agisse de romans, de nouvelles ou de contes.

(1) A la suite d'un incident au cours d'une partie de chasse aux tourterelles, entre un groupe de soldats anglais et les paysans du village de Denchaway, l'officier anglais avait été tué. Un tribunal spécial institué par les autorités britanniques condamna quatre des paysans à la pendaison et un certain nombre à la prison. Les potences furent dressées sur la place du village et les sentences exécutées devant tous les parents. Cette affaire souleva l'opinion publique égyptienne, et marqua un point tournant dans l'évolution politique du mouvement national.

corps. C'est la dépouille mortelle du jeune homme qui a brisé les chaînes de tous ces paysans et de tous ces Cairotes qui l'accompagnent à sa dernière demeure.

Un jeune homme rentrait chez lui à la tombée de la nuit, après les obsèques. Il remarque que tous les fiacres ont voilé leurs lampions de noir, en signe de deuil. C'est un homme avenant, très timide, au caractère doux et d'une sensibilité extrême.

Une fois chez lui, il s'assied, fourbu, à son bureau. Il feuillette un cahier dans lequel il inscrit d'habitude des remarques sur le comportement humain. Son regard s'arrête à une page où il a noté : « Si la fortune est l'ornement de la vie, l'amour est la vie même. » Plus loin, il lit : « J'ai connu des juges qui ont rendu des sentences injustes afin que les gens vantent leur sens de la justice. » Puis il cesse sa lecture, son esprit erre un instant, son âme s'agite. Il prend alors la plume et écrit :

« 11 février 1908 — journée des funérailles de Mustafa Kamel. C'est la seconde fois que j'ai vu battre le cœur de l'Égypte. La première, ce fut au moment où fut exécuté le jugement de Denchaway. J'ai constaté ce jour-là que toutes les personnes que je rencontrais avaient le cœur brisé, la gorge sèche et les mains et les voix tremblaient avec nervosité. La tristesse se dessinait sur tous les visages, une tristesse toute de silence, de soumission, de stupeur et de consternation. Les gens prononçaient à voix basse des phrases entrecoupées, d'un ton désespéré. On aurait dit qu'ils étaient réunis dans la maison d'un mort, on aurait dit que l'âme des pendus hantait tous les coins de la ville. Mais cette communion dans l'adversité resta enfouie dans les cœurs. Elle ne pouvait s'exprimer, elle n'arrivait pas à s'extérioriser.

Mais le jour des obsèques du maître d'*El Lewa* (l'Étendard), un cri unanime et puissant s'éleva. Il détonna avec un bruit formidable à travers la capitale, et ses échos atteignirent toutes les parties du pays.

Ce sentiment spontané, nouveau-né sorti du sein de sa mère, formé de son sang et de ses nerfs, c'est l'espoir qui sourit à nos faces tourmentées, c'est le rayon qui communique sa chaleur à notre âme raidie par le froid, c'est l'avenir ! »

J'ai voulu vous rapporter ces paroles in extenso, car elles sont caractéristiques de la manière d'écrire de l'époque, sorties de la plume d'un homme qui s'apitoyait sur le manque d'activité littéraire de son temps autant qu'il désapprouvait sa stagnation. Combien de fois n'a-t-il pas reproché aux écrivains et aux poètes de se limiter à la répétition des idées des autres qu'ils apprenaient par cœur et sans réflexion. Il regrettait cette carence intellectuelle et il constatait avec amertume qu'il ne rencontrait d'esprit novateur que chez l'érudit uniquement.

Cet homme étonne et fascine par la merveilleuse fécondité de son intelligence déchaînée. Il critique ceux qui recherchent uniquement les mots ronflants et plaide la cause du renouveau afin de déraciner le genre littéraire en usage, genre désuet qui ignore l'étude sérieuse, l'analyse, l'introspection, les sensations profondes et la description précise des merveilles de la nature. Il est le premier de son temps à prêcher que l'instruction ne devrait pas avoir pour but unique de permettre l'exercice d'un métier, mais qu'on devrait apprendre par amour de la vérité et par désir de percer le secret de ce qui nous est inconnu. Qu'il se trouve quelqu'un pour parler à cette époque en Egypte de l'amour de la

vérité, de la découverte de l'inconnu, des perceptions intimes, de l'observation intérieure des états de l'âme et de l'art de dépeindre la nature, voilà qui est neuf ; et ne sont-ce point là justement les éléments essentiels à la naissance du roman ?

Dans les quelques lignes que nous rapportons plus haut, cet homme sincère exprime son affliction et rend hommage au grand patriote disparu. Et pourtant Mustafa Kamel, dans la chaleur des rivalités politiques et dans la nécessité où il se trouvait de ménager le palais, avait pris à partie Kassem Amin — car c'est de lui que nous parlons ici. Mustafa Kamel avait en effet remarqué, d'une part, que le vice-roi d'Egypte avait fermé sa porte à Kassem Amin et d'autre part, que le peuple n'était pas encore assez mûr pour accepter d'emblée des opinions aussi avancées.

Kassem Amin devait jouer — d'une manière indirecte — un grand rôle dans la naissance et le développement du roman, en plaidant la cause de l'émancipation de la femme, en réclamant pour elle des droits égaux à ceux des hommes et en demandant que le port du voile soit aboli.

En 1906, il mena campagne pour la fondation d'une université nationale, et celle-ci ouvrit ses portes deux années plus tard. Voici une des anecdotes qu'on racontait à l'occasion des efforts déployés par Kassem Amin en faveur de la femme et de l'université, et que nous recueillons dans une revue de l'époque. Il s'agit d'une interview accordée à un journaliste par une intellectuelle d'alors M. Y. (hanem) Sabri (il n'était pas convenable, à cette époque, de mentionner le nom des dames en entier). A la question de savoir pourquoi elle n'avait fait aucune donation en faveur de l'université, elle avait répondu : « C'est une institution pour les hommes

seulement, ils ont donc le droit d'y souscrire. Si les femmes y étaient admises, j'y aurais consacré tout ce que je possède. »

Le nom de Kassem Amin fut lié à celui d'un autre personnage qui joua un grand rôle dans l'évolution de la société égyptienne et entre autres dans la participation de celle-ci à l'activité industrielle du pays qui a, de ce fait, ouvert de nouveaux horizons à la littérature romancée. Il s'agit de Mohamed Talaat Harb qui, dans ses écrits, attaquait les idées de Kassem Amin.

*
**

En ce même jour du 11 février 1908, nous rencontrons un autre jeune homme, originaire du village de Kafr Ghanname. Il faisait ses études de droit et était l'élève d'un sien parent, Ahmed Loutfi El Sayed qui était à la tête du parti dit de *la Nation*. Adversaire de Mustafa Kamel, il insistait pour qu'on fixe les limites frontalières de l'Égypte et refusait d'admettre qu'on verse des cotisations à l'armée turque. Il avait appris à son élève que l'esprit doit dominer le sentiment, que seule la logique compte, qu'il fallait avoir des opinions bien arrêtées et le courage de les exposer au grand jour. Il lui avait fait comprendre qu'il ne devait pas se contenter uniquement de l'étude de la littérature ancienne et il lui avait indiqué tous les moyens par lesquels il pourrait parvenir à la connaissance de la pensée européenne aussi bien dans les domaines de la philosophie et de la sociologie que des lettres. Et le jeune homme nous dit que, du coup, il avait délaissé la lecture des chefs-d'œuvre de la littérature arabe pour se lancer dans l'étude des travaux de John Stuart Mill, de Herbert Spencer et de Thomas Carlyle

Pénétré de cette ardeur de prosélyte qui le rendait encore plus fervent que son maître, il alla rendre visite à celui-ci, en ce jour du 11 février 1908, pour savoir comment son aîné avait été affecté par la mort d'un adversaire. S'était-il tout simplement contenté de s'acquitter d'un devoir humain en rendant visite à la famille du défunt pour présenter ses condoléances ? Logiquement, c'est tout ce qu'il aurait dû faire ; c'était la seule conduite compatible avec ses enseignements, pensait le jeune homme. Mais cédon's lui la parole :

« Je me rendis au palais d'El Baroudi et je grimpai les escaliers pour me faire annoncer à Loutfi Bey, comme d'habitude. Mais quelle ne fut ma stupéfaction lorsque je trouvai sa chambre grande ouverte. Soliman, l'huissier attaché à son service, n'empêchait personne d'entrer. Je pénétrai donc dans la pièce et j'y trouvai un grand nombre de personnes étrangères à ces lieux. Mon étonnement devint encore plus grand lorsque je remarquai que mon maître était tout de noir vêtu et portait même une large cravate noire. Il se tenait debout avec l'air de quelqu'un qui a perdu un de ses proches les plus chers. Je restai cloué de stupeur devant ce spectacle auquel je ne m'attendais pas. Je me retirai, ne voulant pas écouter plus longtemps un discours auquel je n'étais pas accoutumé. Si je voulais m'en tenir à la logique à laquelle Loutfi m'avait habitué, ses paroles m'auraient parues incohérentes, et il y avait, dans ce qu'il disait, des mots à vous faire venir les larmes aux yeux. Lorsque dans l'après-midi de ce même jour parut *Al Garida* (Le Journal), j'y vis Loutfi (qui était rédacteur-en-chef du dit journal) proposer qu'on élevât une statue à Mustafa et qu'on fit une collecte populaire pour exécuter ce projet patriotique. Ma jeune logique ne

permet pas à mon intelligence de comprendre ce que j'avais vu et entendu et ne parvint pas à me convaincre que la politique puisse se trouver, à ce point, en contradiction avec la logique. Je tus donc mon ressentiment jusqu'au moment où je pus en faire part à Loutfi quelques jours plus tard. Il sourit et me dit que j'étais encore trop jeune pour pouvoir apprécier cette attitude. Sa réponse ne me convainquit pas, car je n'avais pas conscience de mon immaturité, et partant, j'étais incapable de me pénétrer d'une logique autre que celle qui lui est propre. Mon maître se rendit compte de mon état d'esprit mais n'y éleva aucune objection. »

Ce jeune homme était Mohamed Hassanein Heykal qui, de retour dans sa patrie après avoir terminé ses études de droit en France, fut l'auteur du premier roman égyptien. Je crains que la place qu'il tient dans les lettres modernes n'ait été un peu oubliée de nos jours malgré l'ampleur de sa production. Il a en effet écrit non moins de treize ouvrages des plus remarquables et de genres divers : recueils d'articles, études diverses, biographies, philosophie (surtout celle de Rousseau), relations de voyages, éducation, histoire islamique, vie du Prophète, histoire des khalifes, mémoires politiques, ...

Le destin avait voulu qu'il commençât sa longue carrière littéraire en écrivant un roman : *Zeinab*, et qu'il la termina également par un autre : *Ainsi je fus créé*. De toute sa vie il n'écrivit que ces deux romans, si nous exceptons d'autres récits beaucoup plus courts et peu nombreux qu'il publia, durant la dernière période de sa vie, dans la revue *Al Moussawar* (l'Illustré).

Certains jeunes gens me demandent aujourd'hui quel est le secret de la haute estime dont jouit

Loutfi El Sayed. Ils s'étonnent de ne lui trouver qu'un nombre restreint d'ouvrages. Je ne puis que leur répéter : « N'oubliez pas ce que nous lui devons. Il a fondé une école de culture purement égyptienne, une école groupant des individus et non des livres. Qu'il nous suffise que sur sa terre féconde aient poussé des fleurs resplendissantes tel que Heykal et Taha Hussein, et qu'il ait toujours brillé au milieu des poussières soulevées par les hésitations, les faiblesses et les lamentations humiliantes. Il est demeuré le symbole de la foi en la valeur de la patrie, en son avenir et en sa jeunesse. »

Quittons à présent Heykal — nous le retrouverons plus tard — et continuons notre randonnée en ce jour du 11 février 1908. Venez déambuler avec moi à travers les larges rues du Caire. Nous finissons par tomber dans une ruelle tellement retirée et tellement étroite qu'il vous semble ne pouvoir y rencontrer que des gens de la plèbe. Nous frappons pourtant à la porte d'un richard. C'est une grande maison aux lignes sobres, ressemblant à une vieille forteresse. Elle est située à Darb Sa'ada, près de la mosquée Okbougha. Cette maison a disparu de nos jours sans laisser de trace, mais je n'en connais aucune qui ait, comme elle, réuni dans son sein pareils trésors littéraires et artistiques, ni donné naissance à autant de fleurs merveilleuses. Vous y trouverez le maître de céans, le savant Ahmad Teymour, oublieux du monde, de ses pompes et de ses œuvres, absorbé par l'étude d'un joyau de la littérature arabe, sous le regard attentif du cheikh Hassan El Tawil. Il interrompt le maître — lorsque celui-ci commente un texte — pour lui demander une explication. Il prend des notes sur un cahier, puis se lève pour aller chercher les ouvrages qui traitent de la question qu'ils étudient.

En marge de l'ouvrage, il écrit les explications que le professeur lui dicte.

Il y a là une bibliothèque qui compte 200.000 volumes, pour la plupart des manuscrits fort rares. Beaucoup d'entre eux sont des originaux écrits de la main de leur auteur même. Ces ouvrages précieux lui viennent des quatre coins du monde, et il y met le prix fort. Ce trésor colossal, il en a fait don à sa nation, par amour pour la science, par amour pour l'Egypte et en signe de reconnaissance envers elle. Rappelons à ce propos que feu Ahmad Zaki (Pacha) et le cheikh Ahmad Abou Khatwa léguèrent également leur riche collection à la Bibliothèque Nationale du Caire.

Parmi les membres de cette famille, il faut mentionner Aïcha, sœur d'Ahmad Teymour. Elle est le modèle de la femme érudite parmi les filles de familles riches de cette époque. Elle avait une vaste connaissance des lettres arabes, persanes et turques, et était également poète. Nous avons pleuré dans notre jeunesse à la lecture des vers dans lesquels elle se lamente sur le sort de sa fille, morte le jour de son mariage.

Mais il faut que je vous donne quelques détails sur la culture d'Ahmad Teymour. Il se trouvait dans la même situation que jadis les enfants des familles nobles d'Europe. Comme certains d'entre eux, il atteignit les plus hauts échelons du savoir en s'instruisant chez lui et non à l'école. Ce système d'éducation permet de découvrir plus aisément les dons naturels de l'enfant et de les cultiver en donnant à l'instruction la direction la plus propice. L'engouement pour les diplômes scolaires a privé, de nos jours, les fils des familles aisées de cette merveilleuse méthode qu'avaient adoptée leurs aînés.

Ahmad Teymour apprit le français à l'institut Kléber et il eut pour professeur Ebeid Bey. Il se perfectionna ensuite dans les langues turques et persanes. Le cheikh Hassan El Tawil lui enseigna la logique et l'illustre cheikh El Chankîti, la langue arabe. Vous devriez lire la biographie de ce dernier. C'était un grand savant qui menait une vie toute d'abstinence et de sobriété, en se concentrant sur l'acquisition de la science pour le plus grand bien de ses contemporains.

Ahmad Teymour avait ainsi acquis deux cultures : la culture arabe et la culture occidentale. Écoutons-le parler de lui-même :

« J'ai quitté les écoles à l'âge de vingt ans après y avoir fait mes études. Certains des enseignements que j'y ai acquis sont restés ancrés en moi. Toutefois, j'avais — dès mon jeune âge — un grand attachement pour l'Islam et ses vertus, pour la lecture de l'histoire de la vie du Prophète et des annales des Khalifes. »

Puis, ne trouvant pas chez certains des hommes de religion ce qui aurait pu éteindre sa soif de savoir, et quand il eût entendu dire du cheikh Hassan El Tawil qu'il était un homme de peu de foi, il pensa :

« Si je ne trouve pas ce que je cherche chez ceux dont on vante la probité et la piété, peut-être le trouverais-je chez les impies. C'est pour cela que j'ai choisi le cheikh Hassan El Tawil pour m'enseigner les sciences arabes et la logique. J'en ai profité pour polir mes connaissances dans l'étymologie et la rhétorique et j'ai revu avec lui quelques chefs-d'œuvre classiques. Puis s'apercevant que j'étais fort studieux, il commenta pour moi les grandes œuvres de la littérature arabe. »

La leçon est terminée ; Ahmed Teymour peut

maintenant recevoir ses trois fils : Ismaïl, Mohamed et Mahmoud. Arrivent ensuite ses amis et les membres de son entourage. Cela forme une étrange réunion de gens extraordinaires, et Ahmad Teymour se plaisait en leur compagnie par besoin de délasserment. L'un des assidus était Ahmad Akmal, homme de lettres raffiné et bossu. Il avait pour mentor un professeur aussi bossu que lui, le cheikh Ahmad El Beheiri qui aimait bien son élève et l'assoyait auprès de lui dans le cercle d'amis. Ahmad Akmal et Ahmad Teymour échangeaient des sourires significatifs, car il était entendu que chacun des présents devait avoir un surnom distinctif. On l'affublait du nom d'une personnalité des siècles passés, et le choix devait avoir sa raison d'être dans l'existence de traits communs, amusants ou ridicules. La plaisanterie était permise (et c'est bien dommage que la traduction de ces surnoms ne puisse en faire ressortir tout le coloris).

C'est dans ces réunions que les trois fils d'Ahmad Teymour ont acquis le respect dû aux lettres et aux sciences, le don d'observation, la précision dans la description, la perspicacité et le discernement. Ils ont eu l'occasion de s'exprimer selon les règles de l'art et d'apprendre à dissimuler leurs sourires à l'ombre de leurs moustaches ou derrière leurs lunettes. Tous les trois hériteront de leur père l'habitude de grouper autour d'eux des individus hétéroclites. Cette étrange société n'était-elle pas une riche source d'inspiration pour constituer la trame de bien de contes ? Le cœur de ces jeunes gens était saturé de l'amour des lettres. Au-delà de cet amour ils ont ressenti qu'il y avait des sentiers menant vers les splendeurs célestes et atteignant un monde passionnant, d'une beauté diaphane, mû par l'imagination, l'émotion et par le doux chuchot-

tement des âmes inquiètes et avides les unes des autres.

C'est, l'âme ainsi exaltée, qu'ils allaient rendre visite à leur tante Aïcha El Teymouriah dans la chambre privée où elle passait sa vieillesse. Ils la voyaient, assise dans son grand fauteuil, majestueuse comme une reine sur son trône, ses cheveux blancs lui servant de couronne. Elle était entourée d'une cour formée de chats — pour la plupart vétustes — chacun reposant sur son oreiller personnel. Et lorsqu'elle posait la main sur la tête d'un de ses neveux, on aurait dit qu'une déesse de l'art touchait de sa baguette magique celui qui devait désormais vénérer sa mémoire, sa vie durant.

Mohamed Teymour ira en France, comme Heykal, pour faire — lui aussi — des études de droit. Il retournera pour écrire des contes et des pièces de théâtre, et il mourra en pleine jeunesse. Mahmoud portera le flambeau tombé des mains de son frère.

Le 11 février 1908, la lumière ne s'était éteinte que peu avant l'aube dans la chambre de ce jeune homme haut de taille, à la voix enrouée, dont le cœur devait rester jeune toute sa vie. Absorbé par la lecture, il avait veillé sans se rendre compte de l'heure. Dès qu'il finissait un livre, il passait à un autre.

Il avait terminé ses études scolaires à un âge précoce et s'était créé, pour lui tout seul, une école privée dont il fut le seul élève et le seul maître. Il réglait sa pensée d'après les lois les plus strictes de la logique et s'appliquait à en extraire des principes dont il tirait des conclusions précises. Ce jeune homme devait fournir par la suite, à la jeunesse d'Egypte, un aliment spirituel complet : un plat d'Orient et un plat d'Occident. Puis il écrivit un

ouvrage, unique en son genre, dans lequel il dis-séqua, avec le bistouri de la logique, le sentiment qui a pour nom *amour*, pour en découvrir les centres névralgiques cachés. Nous avons nommé Abbas Mahmoud El Akkad.

A peu près du même âge, un autre jeune homme différait cependant d'El Akkad en ce qu'il portait turban et qu'il était né aveugle. Il était venu, lui aussi, de sa ville natale de Haute-Egypte pour s'instruire à l'Azhar. Durant ses premiers jours au Caire, toutes les fois qu'il sortait de chez lui, et juste après avoir dépassé le pas de sa porte, il sentait une chaleur légère sur sa joue droite en même temps qu'une fumée subtile lui chatouillait les narines. En même temps, son oreille gauche percevait un bruit étrange qui le laissait perplexe. Il préférait prétendre n'avoir rien senti ni entendu car il avait honte de poser pareilles questions. Il devait en percevoir le secret bien plus tard : c'était le narghilé, sa fumée et son glouglou !

Ce jeune homme portera plus tard l'étendard de la révolte contre bien de positions qui jusqu'alors étaient unanimement admises dans le monde des lettres. Peu lui importe qu'on approuve son opinion ; il tient surtout à ce qu'on fasse place à la liberté de penser, de discuter, de débattre. Il s'attache aussi à l'esprit occidental dans ses méthodes de recherche. Il souhaite que ses compatriotes puissent les adopter, afin que, par l'usage adéquat qu'ils en feront, ils puissent rendre à leur patrimoine littéraire sa beauté et sa gloire d'antan.

Il écrira aussi plus d'un roman dans lequel il peindra des tranches de la vie de la société de son temps. Ses paroles sont captivantes, soit qu'elles tournent autour du Prophète, soit qu'elles le concernent directement.



Nous arrivons enfin aux figures marquantes de l'école moderne, qui ont brillé dans la troisième décennie du vingtième siècle. Durant cette journée fatidique du 11 février 1908, ils n'étaient encore que des écoliers sur les bancs des « kouttab » (écoles où l'on apprenait principalement le Coran) ou aux portes des écoles primaires. Il y en avait de plus jeunes encore. Leur avenir était donc encore incertain. Citons Ahmed Khairy Saïd, Hussein Fawzi, Mahmoud Taher Lachine, Hassan Mahmoud, Mahmoud Azmi, Ibrahim El Masri, Habib Zahlawi, ...

Un enfant de six ans vivait alors parmi eux qui les rencontrera plus tard à la croisée des chemins. Sans faire partie de leur groupe, il les connaîtra individuellement.

Lors de sa naissance, sa mère avait dit de lui qu'il était venu au monde sans pousser un seul cri, sans pleurer comme le font les autres bébés. Silencieux, il ouvrait ses yeux tout grands pour dévisager ceux qui le regardaient.

Il restera toute sa vie à part, replié sur lui-même. C'est notre grand écrivain Tewfik El Hakim.

Quant à savoir où étaient ce jour Chehata et Issa Ebeid, ni moi ni le devin ne le savons, et c'est là l'énigme de l'aube du roman égyptien.

Yéhia Hakki

LES LIVRES

I. — ORIENTALISME

LE CORAN (al-Qor'ân), traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1956, 14×18 cm., 752 pages, 18 N.F.

En 1947, M. Régis Blachère, professeur à cette époque à l'École des Langues Orientales et depuis à la Sorbonne, et l'un des arabisants français le plus en vue, publiait une *Introduction au Coran*, qui devait prélever à une nouvelle traduction du Livre. Effectivement la traduction parut en deux volumes en 1949 et 1950. On avait jusqu'ici en français la traduction de Savary qui est mauvaise, celle de Kasimirski, excellente mais pas assez littérale, celle de Montet, un peu concordiste enfin celle de Pesle-Tidjani, pas assez précise et non annotée. Celle de M. Blachère entendait être à la fois scientifique et comporter des explications pour permettre aux non-musulmans de comprendre le texte.

L'ordre suivi par M. Blachère était l'ordre chronologique des sourates tel que l'avaient établi les travaux de Nöldeke-Schwally. La traduction était accompagnée de nombreuses notes et d'un index analytique final qui faisait de l'ouvrage un remarquable instrument de travail. Si d'aucuns (dont l'auteur de ces lignes) ont trouvé la traduction un peu littérale et certaines tournures par trop tourmentées, personne, à notre connaissance (du

moins du côté des orientalistes, l'opinion des musulmans sur ce point relevant de critères proprement religieux) n'a contesté la science et l'érudition de M. Blachère. Aussi cette traduction est-elle devenue rapidement classique.

Si pour une juste compréhension de la doctrine coranique, il est indispensable de tenir compte de la chronologie des sourates, celle-ci ne laisse pas cependant de dérouter le lecteur habitué à la disposition selon l'ordre traditionnel. Aussi M. Blachère a-t-il voulu, dans la nouvelle édition en un seul volume de cette traduction, revenir à l'ordre traditionnel du texte arabe. Cette nouvelle édition reproduit exactement ⁽¹⁾ le texte de la première édition. Cependant les indications bibliographiques qui se trouvaient au début de chaque sourate ont été supprimées ainsi qu'un certain nombre de notes. La deuxième édition contient également :

1) une introduction substantielle sur la classification historique des sourates en quatre périodes;

2) un petit glossaire de quelques noms propres ou termes fréquents (p. 675-679).

L'index des noms propres et des notions, précieux instrument de travail, reproduit celui de la première édition.

Enfin signalons que cette nouvelle édition se présente d'une façon plus élégante que les deux volumes massifs de la première. Elle est imprimée sur papier bible, et comporte une reliure souple avec fers dorés et une jaquette transparente imprimée.

(1) Autant qu'un certain nombre de sondages nous ont permis de le juger.

BLACHERE (Régis), « Introduction au Coran », deuxième édition partiellement refondue, Paris Besson et Chantemerle, 1959, 14×19 cm., XXXIII + 310 pages.

Dans l'Avant-propos placé en tête de la première édition de *l'Introduction au Coran*, M. Blachère avait constamment tendu à lier celle-ci au texte de la traduction. Faisant suite à la nouvelle édition signalée plus haut, cette seconde édition de *l'Introduction* donne à celle-ci son entière indépendance.

Les modifications apportées ont été faites avec beaucoup d'ingéniosité :

1) La première édition comportait 59 pages d'Avant-propos, numérotées en chiffres romains. Ils ont été remplacés dans la deuxième par 33 pages, également numérotés en chiffres romains et comportant un simple Avertissement de deux pages, le système de transcription des mots arabes, des éléments bibliographiques pour l'étude de la vie de Mahomet (36 titres) enfin la liste des ouvrages cités en référence (reproduisant exactement celle de la première édition).

2) A partir de la page 1, le texte est identiquement le même que celui de la première (reproduction photomécanique).

3) A partir de la page 264, — qui marque la fin du volume de la première édition, — la deuxième édition ajoute un cinquième chapitre : « Les traductions du Coran en langues européennes ». C'est pratiquement, à quelques petites transformations près et addition de sous-titres, le texte de l'Avant-propos de la première édition mais en plus petits caractères.

4) Addition d'un index des notions et d'un index de noms propres.

Dans l'Avertissement placé au début de l'ouvrage, M. Blachère s'est expliqué sur le but qu'il s'est proposé : « Cette *Introduction au Coran* n'a d'autre ambition... que d'offrir au lecteur non spécialisé une brève histoire de ce livre religieux. Elle se propose de le renseigner sur les instruments dont nous disposons pour parvenir à une intelligence réelle du texte coranique et à une perception d'ensemble de ce que fut la prédication de Mahomet... » Il signale qu'il a largement puisé dans la magistrale *Geschichte des Qorans* de Nöldeke-Schwally, Bergsträsser et Pretzl, qu'il « a jugé bon très souvent de remonter aux sources arabes elles-mêmes et de se référer à des publications plus récentes afin de mieux mettre en lumière des points litigieux. On a cru devoir insister sur le problème du reclassement des sourates coraniques » (p. VIII).

Rappelons que M. Blachère a publié, il y a quelques années, *Le problème de Mahomet* (2) et en 1956, a rédigé la « présentation » de l'ouvrage collectif consacré à l'illustration par l'image de la vie de Mahomet et intitulé *Dans les pas de Mahomet* (3).

JOMIER (Jacques) « Bible et Coran », Les Editions du Cerb, Paris, 1958, 148 pages, 12×19 cm.

Le R.P. Jomier n'est pas un inconnu pour les lecteurs de *La Revue du Caire*. Il y a, en effet, quelques années nous leur signalions sa conscien-

(2) Paris, P.U.F., 1952.

(3) Photographies de Frédérique Duran, Notices historiques et archéologiques de Hélène Delattre, Librairie Hachette (Album de 66 illustrations 23,5 sur 29 cm., dont 8 planches en couleurs).

cieuse étude sur le *Mahmal* (1), seconde thèse pour l'obtention du doctorat-ès-lettres de l'Université de Paris. La thèse principale était consacrée à l'étude du commentaire du Manâr (2) travail considérable où avec une patience et une minutie toutes monastiques, le P.J. s'est appliqué à suivre dans le détail l'œuvre immense du cheikh Mohammed 'Abduh et celle de son disciple Rashid Rida pour en dégager les caractéristiques. En fait, c'était dégager, en même temps, ce qui est propre à la mentalité moderne d'un groupe immense de musulmans du Proche-Orient qui, au cours de leurs études ou au hasard de leurs lectures, ont assimilé les idées du grand réformateur.

En même temps que cette étude sur le chef de file des réformistes musulmans contemporains, le P. Jomier s'est penché avec beaucoup de sollicitude sur des œuvres représentatives pour essayer de comprendre l'âme musulmane à travers ses réactions aux problèmes que pose le monde moderne. C'est ainsi que dans une enquête approfondie, il a recueilli avec soin les manifestations personnelles, familiales et sociales dont est l'occasion le jeûne du Ramadan (3). Il en est résulté une étude précieuse où l'on peut trouver soigneusement analysés les sentiments qui sont à la base de ce « pilier » de l'Islam. Il a également analysé avec pénétration les personnages importants des romans de Naguib Mahfouz en suivant l'évolution des idées et des sentiments

(1) *Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe - XXe s.)*, Le Caire, IFAO 1953.

(2) *Le commentaire coranique du Manâr (Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte)*.

(3) J. Jomier et J. Corbon, *Le Ramadan, au Caire, en 1956*, dans *MIDEO 3 (1956)*, p. 1 - 74.

de trois générations d'Égyptiens de condition modeste (4).

Ainsi avant de présenter, dans le livre que nous analysons aujourd'hui, le Coran en le comparant à la Bible, le P. Jomier a longuement médité sur le contenu des deux livres non seulement d'une manière érudite et purement historique mais également à travers le contexte vivant où s'incarnent leur message. Derrière le caractère apparemment anodin de ce modeste petit livre destiné au grand public, c'est le fruit de vingt ans de réflexion et d'études qui nous sont livrés sous une forme à la fois simple et profonde. C'est dire avec quel soin il mérite d'être lu et médité.

Le P. Jomier a délibérément choisi d'être « élémentaire » en évitant les subtilités théologiques. Bien que le livre porte le titre de « Bible et Coran », il s'agit avant tout d'une présentation du Coran à des lecteurs chrétiens, encore que beaucoup de musulmans instruits tireraient profit des comparaisons établies avec pertinence et doigté entre les deux livres sacrés.

La tendance analytique du P. Jomier et sa méfiance à l'égard de toute systématisation n'ont pas manqué de marquer la manière dont il présente son sujet. Nous avons eu quelque peine à déceler dans son exposé un plan méthodique. Il s'agit plutôt d'une série de chapitres de longueur très inégale (de 2 à 20 pages) qui essaient de cerner de plus en plus, par des notations successives, l'objet du Coran. Voyons rapidement comment se présente cet exposé.

Le chapitre premier commence par une présen-

(4) *La vie d'une famille au Caire d'après trois romans de Naquib Mahfuz* dans *MIDEO* 4 (1957), p. 27 - 94.

tation matérielle du Coran puis mentionne les différentes traductions françaises. Le R. P. ne porte pas de jugement sur la traduction de Kasimirski qui nous semble cependant, bien qu'elle soit moins littérale que celle de Blachère, sauvegarder davantage le souffle poétique de nombreux passages du Coran. Puis le P. Jomard montre que la Bible, bien que le Coran se réclame d'elle (ch. 4) et qu'il en parle avec éloge, n'est cependant pas lue par les Musulmans (ch. 5). Le Coran accuse les Juifs « d'avoir abusé de leur livre sacré ». Quel est le sens de cette accusation ? « Le moins que l'on puisse dire est que la question reste obscure » (p. 41), déclare prudemment le P. Jomard. Ce qui est sûr, c'est que plus tard, « les polémistes médiévaux (sauf quelques rares exceptions comme Fakhr al-Din al-Razi ou Ibn Khaldoun) admirèrent que le texte même des Ecritures anciennes était falsifié. Ils allèrent plus loin que ne le dit le Coran » (p. 45).

Le chapitre septième insiste sur la grande prédication du Coran proclamant la grandeur de Dieu, unique, créateur, maître de l'univers, Tout-Puissant et bon. « Sur ce point, le Coran et l'Ancien Testament (donc le Nouveau en tant qu'il continue l'Ancien) suivent la même ligne spirituelle : celle d'un monothéisme absolu » (p. 45). Des comparaisons intéressantes sont faites ici et là entre certaines sourates, les Psaumes et l'Epître de Saint Jacques.

Les éléments apocalyptiques, le « jour » et la résurrection (ch. 8) apportent une note de surnaturel (mais *quoad modum* seulement) à l'enseignement de l'Islam qui reste essentiellement une religion « naturelle ». Avec une délicate discrétion, le P. Jomard s'abstient de citer les textes sur les houris et les plaisirs du paradis. « Une certaine apologé-

tique en a trop usé et abusé. Il suffit de savoir qu'ils existent et donnent au paradis musulman un aspect bien différent du paradis chrétien » (p. 58). A noter que les vues apocalyptiques mentionnées dans le Coran « n'ont rien de messianique. C'est à Dieu seul que tout est rapporté. Lui seul sera le Juge et le Roi en ce jour terrible » (p. 60).

Le chapitre neuvième expose la doctrine de la rétribution suivant les œuvres et le salut par la foi.

Puis, dans le chapitre dixième, le P. Jomier mentionne un certain nombre de saints personnages anciens, spécialement les grandes figures bibliques et certains récits qui les concernent répartis en trois groupes : ceux que l'on trouve dans la Bible à quelques variantes près, ceux que connaissent seulement la littérature rabbinique ou les enseignements apocryphes enfin le reste des récits. Sur des points précis, Abraham par exemple, l'auteur montre la différence entre la figure du grand patriarche présentée dans la Genèse et celle qui ressort du Coran.

Mohamed eut à défendre son message, en particulier contre les païens de la Mecque. Avec force il affirme la résurrection des corps, l'unicité de Dieu, contre les faux dieux, le caractère révélé du Coran, l'authenticité de son caractère prophétique à lui, Envoyé de Dieu. Il polémique également contre les Juifs à qui il reproche leur attitude d'expectative équivoque. A l'égard des chrétiens, le Coran est plus favorable parce qu'il se trouve parmi eux « des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent pas d'orgueil ».

L'auteur consacre un chapitre spécial (ch. 10) à l'étude de Jésus dans le Coran. On sait la place de choix que fait celui-ci à Jésus et à sa mère, êtres d'une pureté exceptionnelle. Jésus est né virgina-

lement, d'une façon miraculeuse. C'est un prophète aux pouvoirs thaumaturgiques extraordinaires. Sa sainteté est telle que tout un groupe de mystiques musulmans le prendront plus tard comme un maître de vie spirituelle.

Mais, — et sur ce point la position du P. Jomier est très ferme, — le Coran, tout en reconnaissant à Jésus des titres très élevés, ne reconnaît d'aucune manière sa divinité. A son avis, la tradition musulmane a parfaitement compris l'affirmation du Coran disant : « Jésus n'est qu'un serviteur » (43, 59). Pour le P. Jomier il y a là une négation explicite de l'Incarnation telle que l'entendent les chrétiens. On sait que sur ce point les opinions des auteurs catholiques sont partagées. Certains (comme MM. Massignon, Gardet, le P. Basetti-Sani, l'Abbé Moubarac, l'Abbé Ledit, Mlle Masson), dans le désir, semble-t-il, d'estomper les différences entre chrétiens et musulmans et de faciliter le dialogue, estiment que les textes concernant la négation de l'Incarnation (et celle de la Trinité) s'adressent en fait à des *erreurs* christologiques (adoptionisme pour l'Incarnation, trithéisme pour la Trinité) mais qu'en fait, il y a ignorance des deux mystères dans leur sens vrai.

Le P. Jomier, au contraire, en accord avec la tradition musulmane unanime (5), affirme que,

(5) Et en accord avec un scholar musulman contemporain comme M. Hamidullah qui conclut ainsi le chapitre consacré au christianisme : « Pour le Qur'an, Jésus-Christ est un homme, un serviteur de Dieu, qui n'a jamais dédaigné d'adorer Dieu, et qui a toujours invité ses disciples et ses interlocuteurs à n'adorer que le Dieu unique et éternel, tandis que Jésus-Christ et sa mère sont mortels tout comme les autres habitants de la terre : la mort et la Divinité ne pouvant aller ensemble. » *Le Prophète de l'Islam, t.I. Sa vie*, Paris Vrin 1959, p. 428.

quoiqu'il en soit des possibilités *dialectiques* d'une interprétation chrétienne de ces textes, pris isolément, leur interprétation dans le sens obvie conforme à l'ensemble des affirmations coraniques ne laisse place à aucun doute : négation de la Trinité, négation de l'Incarnation. De même la tradition musulmane, quasi-unanime, a eu raison, d'après lui, de nier la crucifixion en se basant sur le texte du Coran affirmant au sujet de Jésus « Ils (i.e. les Juifs) ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié mais il leur a semblé qu'ils l'ont fait ». D'ailleurs la notion même de rédemption est étrangère à l'Islam.

Est-ce à dire que du point de vue religieux tout dialogue est rendu impossible entre chrétiens et musulmans ? le P. Jomier ne le pense pas. Dissiper les équivoques ne peut au contraire que le faciliter. Il y a des points communs essentiels qui permettent les échanges féconds : « souci d'obéir pleinement à la volonté de Dieu, de ne rien dire qui aille contre la raison, même si parfois la révélation en dépasse les forces » (p. 117) : voilà un point de départ sûr. L'auteur reprendra ce thème à la fin du volume.

L'Islam est à la fois dogme et morale. Celle-ci se présente sous la forme d'une « Loi » qui règle minutieusement la vie personnelle des croyants, leur vie familiale et sociale. Le chapitre treizième lui est consacré.

Etant donné l'importance de la « fraternité musulmane », le P. Jomier lui consacre un chapitre (ch. 14). Enfin les deux derniers chapitres sont consacrés l'un à l'histoire de la communauté musulmane primitive, de ce que l'on pourrait appeler « *gesta Dei per musulmanos* », l'autre à « la philosophie de l'histoire religieuse du monde », qui nous semble capitale pour une juste comparaison entre la

Bible et le Coran. La Bible est essentiellement une révélation progressive du salut, l'histoire organique d'une Alliance qui se noue entre Dieu et son peuple, et qui, à travers le déroulement des siècles, aboutit au Messie, Verbe Incarné. Cet avènement du Christ est le sommet de l'histoire de l'humanité, le point de départ de la fondation de l'Eglise, l'effusion de l'Esprit-Saint et l'annonce d'un Royaume spirituel où dorénavant c'est l'Amour qui lie les hommes entre eux et les lie à Dieu. Pour l'Islam, au contraire, tout est donné en quelque sorte en une fois, dès le début. Il n'y a pas de progrès dans la révélation du mystère de Dieu, parce que Dieu ne révèle pas les profondeurs de sa vie intime. Sur le plan des vérités d'ordre naturel, il n'y a que le rappel périodique des prophètes adressé à des peuples qui oublient l'enseignement divin. Aucune continuité historique, pas de développement d'une révélation qui devient de plus en plus explicite mais une succession d'événements sans connexion les uns avec les autres, qui mettent simplement en relief cette grande loi divine : l'infidélité des peuples est châtiée dès ici-bas. « Car Dieu, dit le Coran, s'est engagé à donner la victoire aux croyants » (p. 144).

La différence avec la conception chrétienne d'un Royaume avant tout intérieur au cœur duquel se trouve planté la Croix est manifeste. Sur le plan spirituel, il y a là deux mondes qui coexistent, ayant chacun ses perspectives et son style de vie.

L'on aurait tort cependant de croire qu'une telle différence de perspective doit aboutir à rendre, sur le plan religieux, tout dialogue impossible entre chrétiens et musulmans. Celui-ci peut s'engager sous une devise commune « Messire Dieu premier servi ». Ici et là, il y a un respect absolu de Dieu, de sa grandeur et comme on le rappelait plus haut,

une décision inébranlable d'obéir à sa volonté. Comment dès lors le chrétien ne s'inclinera-t-il pas pour l'adorer, plein d'amour et d'humilité, et pour chanter avec un immense respect « Dieu seul est grand », reprenant « ainsi les mots mêmes qu'emploient ses frères, même si, pour lui, le mystère de cette Grandeur s'étend beaucoup plus loin, jusqu'au mystère de l'Amour infini de Dieu, en Lui-même ? » (p. 146).

Nous voudrions, pour terminer, féliciter le P. Jomier pour la manière dont il a su traiter un sujet particulièrement délicat. Le ton du livre, d'une rare sérénité, laisse affleurer un sérieux qui ne manque pas de frapper, parfois même une gravité émouvante où l'on devine le sincère désir non seulement de ne pas blesser « l'autre » mais de lui témoigner une profonde affection. Si sur tel ou tel point essentiel, il signale le désaccord, c'est par amour de la vérité et par respect de son interlocuteur. Il le fait d'ailleurs avec toute la délicatesse désirable ; on aurait mauvaise grâce de ne pas le reconnaître. Œuvre de bonne foi incontestable et de généreuse compréhension qui ne manquera pas de promouvoir efficacement le dialogue entre chrétiens et musulmans.

G. C. Anawati

II. — DANS LE LABYRINTHE, D'ALAIN ROBBE-GRILLET

Alain Robbe-Grillet a publié aux *Editions de Minuit* son quatrième roman qui s'intitule : *Dans le labyrinthe*. Comme dans ses livres précédents, *Les Gommes*, *Le Voyeur*, qui obtint en 1955 le prix des critiques, et *La Jalousie*, Robbe-Grillet adopte peu de personnages et donne en revanche une importance majeure aux objets dont il fait les miroirs réfracteurs d'états d'âmes humains.

Dans le labyrinthe est certes le plus audacieux des romans nouveaux. Dans le cadre de l'actuelle révolte du romancier contre les formes consacrées par les chef-d'œuvres, dans le cadre aussi du roman qui se veut à la mesure de l'actuelle densité des idées, de la fiction qui se veut vraisemblable **sinon** vraie, le dernier roman d'Alain Robbe-Grillet est une innovation au premier abord aussi étrange que hardie. Selon André Rousseaux : « *Dans le labyrinthe* nous propose seulement un cas extrême de cette vision soumise à la vie objective, qu'elle dérégle et fait éclater. »

Dans la présentation de son premier roman, *Les Gommes*, qui date de 1953, Robbe-Grillet écrivait : « Ce que l'on suit ligne par ligne, au cours de cette journée, c'est donc en fait *la création du réel*, qui ne va pas sans quelques accidents... et qui

même s'égarer plus d'une fois dans le halo très quotidien des fictions et des mythes toujours prêts à prendre corps. L'un après l'autre les personnages se perdent dans ce labyrinthe. » Ainsi, avec son nouveau roman, Robbe-Grillet poursuit le même cheminement. Il a pris soin d'assurer que ce récit est une fiction, tout de même une réalité ; et il ne donne qu'un seul et unique repère.

Un soldat qui appartient à une armée vaincue à Reinchefels, arrive dans une grande ville qui lui est inconnue. Il y erre nuit et jour, fatigué, désespéré, obsédé par la volonté de remettre les papiers d'un camarade mort, à un destinataire inconnu. Or le rendez-vous est manqué, et le soldat cherche toujours, continue à errer à travers la neige. De temps à autre, le refuge d'un café, d'une maison, d'un dortoir. Il est en proie à la fatigue, à la fièvre ; il s'expose au danger ; les nouveaux occupants peuvent arriver d'un instant à l'autre. Mais le soldat est poussé par une force interne qui lui fait fuir son lit de malade pour se traîner dans la rue, pour essayer tout de même de porter à son destinataire ce paquet sans importance. Enfin l'ennemi arrive ; le soldat est blessé au coin d'une rue ; recueilli par une jeune femme et un infirmier, il expire. On ouvre le paquet, et au verso des lettres se trouve une adresse qui permettra de retrouver le destinataire... André Gide verrait dans cette épopée du soldat qui a quitté la guerre et qui meurt pour rien, un acte gratuit. J. P. Sartre, lui, verrait dans cette action d'héroïsme généreux et inutile, un homme qui se définit.

*
**

Nous avons l'impression, en lisant ce roman, de nous trouver devant un écran de cinéma où des

scènes déjà vues viennent alterner avec des scènes nouvelles dans une succession d'images qui font se retrouver le passé dans le présent, qui se suivent sans liens d'épisodes et qui permettent uniquement à l'homme perdu dans le labyrinthe d'une ville inconnue et d'une action incompréhensible de s'identifier à travers cette succession d'images. Elles constituent autant de pièces à conviction, où l'on retrouverait l'empreinte digitale du même homme.

Ainsi s'offre à nous le déroulement d'une réalité strictement matérielle qui évolue entre deux pôles : le décor d'une chambre quiète, et celui de la rue enneigée. Entre les deux, les thèmes de la chambre, de la poussière, de la lampe, de l'ombre d'une mouche, celui de la rue vide, de la neige, des carrefours, des mornes réverbères, ou bien du cabaret et des sombres couloirs d'immeubles.

Cette technique originale du roman, n'admet aucun enchaînement logique dans le temps, dans les faits, ou dans les thèmes. Alain Robbe-Grillet est un peintre cubiste qui se joue de l'espace et du temps. Ce qui seul l'intéresse c'est la succession d'instantanés de vie, cette suite de projections de l'être sur le cadre où il se meut ; cette réserve d'images qui seule permet à l'homme de retrouver sa propre identité et qui constitue le fil d'Ariane dans le dédale du labyrinthe où il est engagé.

L'attitude de l'auteur, ou du narrateur, éclaire encore cette technique. Il semble qu'il s'agit d'un « spectacle dans un fauteuil », où l'auteur bien à l'abri dans sa chambre, imagine et suit un soldat en perdition dans une ville inconnue. Son imagination s'adresse d'abord aux scènes qu'évoquent les cadres accrochés au mur. Ces tableaux s'animent et deviennent des tableaux vivants. D'autre part, l'auteur qui suit son soldat dans la rue, toujours

dans les mêmes attitudes, assis dans un cabaret comme celui qu'évoque le tableau ; ou bien debout contre le pied d'un réverbère son paquet sous le bras ; ou bien qui « marche toujours de son pas mécanique », à travers « les mêmes maisons, les mêmes rues désertes, les mêmes couleurs blanche et grise... », cet auteur fait un relevé, à travers la description du matériel, des reflets de l'être, de ces impressions vivantes qui s'incrument aux objets. Et que ce soit la nature morte qui s'anime, ou la nature vivante qui imprègne l'objet, c'est la même réalité qui se crée. Or, cette réalité appartient à un même passé, celui du soldat qui n'est plus, et à un même présent, celui de la ville que le narrateur sent toujours « derrière lui ». Cette collection d'instantanés qui constitue l'épisode du soldat, est donc pareille à un jeu de cartes. Et celui qui remémore l'histoire du soldat inconnu peut à son aise brouiller les cartes, cette série d'impressions matérielles qui accompagnent le soldat. De là, le jeu de ces motifs réunis, séparés, brouillés ; afin que l'on retrouve toujours la même réalité. Ainsi avons nous dans ce roman, ces leit-motifs, ces retours, ces alternances, ces croisements, qui constituent une partition symphonique savamment orchestrée.



Dans ce dédale du matériel, l'on retrouve des échappées de lumière sur l'horizon humain. Comme toile de fond, d'ailleurs, cette sourde générosité de cœur du soldat, qui très simplement l'engage jusqu'à la mort. Et aussi à travers l'impassibilité objective, « une fugitive nuance comme de pitié, ou de crainte, ou d'étonnement,... » L'humanité est présente mais on la devine seulement ; dans cet entre-

pôt où se retrouvent des fuyards et des malades, dans des scènes d'intérieur, dans l'agonie du blessé. L'humanité nous est aussi suggérée par l'identité des situations. De cette chambre où est recueilli le soldat, est parti un autre soldat, lui aussi perdu. A l'hôpital, c'est un soldat mourant qui a confié le paquet du soldat, appelé lui aussi à mourir. Voilà le jeu des correspondances qui établit l'identité du destin des hommes.

Le sens humain du roman, se retrouve surtout dans la création même du soldat inconnu de Robbe. Le soldat est n'importe qui, peut vivre n'importe où, n'importe quand. La vie de tout humain peut se passer dans une pénombre analogue à ce clair-obscur où se meut, à demi-inconscient, un soldat inconnu qui n'a guère la conscience précise de ce qu'il fait. Tout être humain, veut dire Robbe-Grillet, vit un rêve éveillé, dans un labyrinthe toujours inextricable, dans un vrai guet-apens.

Ce soldat isolé de son passé, doublement emmuré dans l'inconnu d'une ville, et dans un acte inutile à l'orée du danger, c'est bien là un mythe nouveau : celui de l'homme pris dans la souricière, qui se meut et agit comme s'il avait librement choisi son destin. Or ce destin est fixé dès le premier instant. C'est le destin qui prend le visage de cet enfant, qui tantôt devance et tantôt suit le soldat, en feu follet ; qui a une voix grave où se retrouve une résonance anticipée ; car c'est en quittant sa cachette, à l'arrivée des occupants, que l'enfant cause la mort du soldat. Je songe à ce mot d'Yves Cendrars : « Je tourne comme un écureuil dans la cage des méridiens ». Alain Robbe-Grillet, lui, a assigné à son héros une cage de dimensions réduites, plus suggestive de l'« entôlement ». C'est une cage à trois dimensions : celle de l'espace qui

se réduit au matériel sensible, à ce champ clos d'une ville enneigée, ce mur sartrien auquel le soldat se heurte à chaque pas. La seconde dimension est celle du temps, qui se ramène à des instants de vie, enregistrés dans des clichés de mémoire, dans le laps de temps accordé au soldat pour vivre. Quant à la troisième dimension, elle est en lui : c'est la hantise de l'insipide mission, c'est l'action humaine dénuée de sens.

Il me reste à dire que cette nouvelle optique du roman, qui consacre l'emprise du matériel dans de longues et minutieuses descriptions de l'objet, est peut-être une réaction contre le roman psychologique normal. Mais c'est aussi le risque de tomber dans l'excès contraire. Car l'écrivain vide sa phrase de sa substance poétique, et aboutit souvent à des inventaires de commissaire-priseur. Et c'est ce qui arrache à M. André Rousseaux ce cri de déception : « Ah ! quel beau roman poétique cela pouvait être ! ...combien un tel livre serait riche d'enchantement possible. ...M. Alain Robbe-Grillet est un des anti-poètes les plus caractérisés que je connaisse dans le monde littéraire d'aujourd'hui... Il procède de l'extérieur à l'examen des manifestations les plus curieuses du subconscient. Il a choisi une spécialité scientifique, très neuve assurément, pour la soumettre à des études rationnelles.

Oh ! c'est très bienfait, avec une précision de savant .»

Moins sévère que Rousseaux, René Lalou garde cependant une impression presque identique, en lisant *Dans le labyrinthe* ; « pour apprécier un récit qui cache son humanité sous un appareil d'objectivité inhumaine, n'a-t-il pas fallu accompagner l'auteur jusque dans son laboratoire mental ? En d'autres termes, l'adhésion qu'il obtient de nous par

une constante virtuosité n'est-elle pas due plutôt à une complicité d'ordre intellectuel qu'à une véritable communion avec un monde où il a prêté aux êtres et aux choses un égal rôle d'éléments dans une sorte de grand jeu abstrait dont il ordonne les mouvements ? »

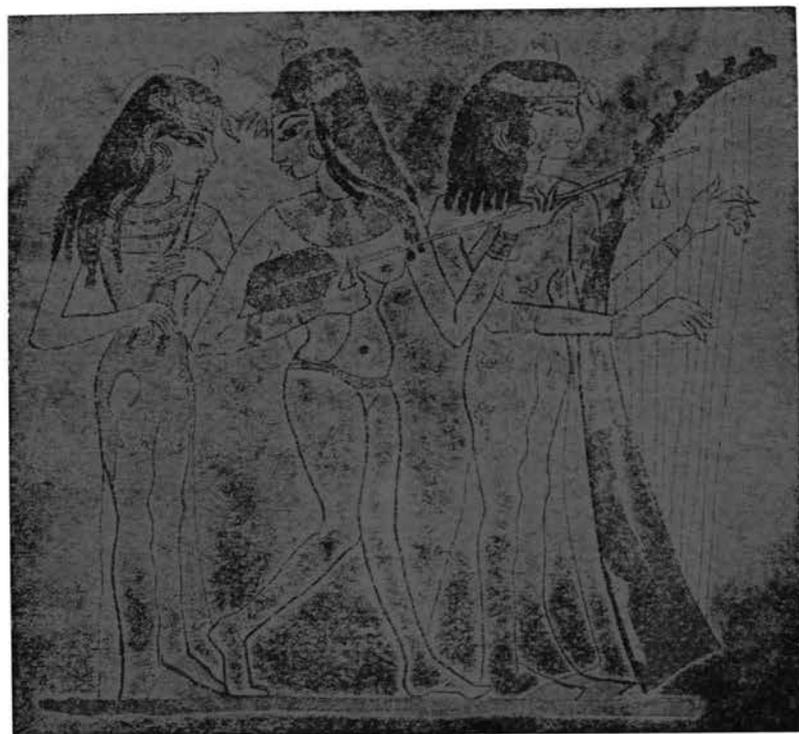
*
**

L'art d'Alain Robbe est l'une des répliques les plus fidèles à l'assertion d'un art nouveau. C'est un art qui s'inscrit dans la courbe d'évolution de la littérature du vingtième siècle, un art dans lequel se retrouvent aussi bien les jeux des correspondances de la peinture abstraite que ceux de la musique moderne, une composition symphonique dans une alternance de noir et blanc. Et dans cette savante ramification du « Labyrinthe », il décrit la mise à nu de l'être anodin, de cet inconnu qui assume à lui seul toute une humanité. C'est pourquoi je relève ces mots d'André Billy : « Les recherches de Robbe-Grillet aboutiront-elles à nous faire mieux connaître et comprendre l'homme d'aujourd'hui ? Je n'aurais pas trop de mots pour encourager l'auteur de *Dans le Labyrinthe* si j'en avais la certitude. »

Si Alain Robbe-Grillet s'impose par une technique inédite, par son originalité et par son talent, il nous est pourtant difficile de le suivre dans son labyrinthe. L'effort demandé par Robbe-Grillet à son lecteur est aussi grand que celui qu'il a, lui-même, accompli dans le secret de son laboratoire. Or, les équations mathématiques confinent surtout à la seule connaissance du matériel. Soumettre l'homme à ce processus, risque d'être une vivisection, risque de réduire l'humain à la valeur d'objet inanimé. Peut-on substituer pour la connais-

sance de l'homme, à la vision objective de la réalité vivante, un objectivisme de laboratoire? Voilà le problème qu'offre à notre méditation, ce roman très réussi de l'art abstrait.

Raouf Kamel



ONLY
TWA

THE SUPERJET AIRLINE



TAKES YOU DIRECT TO

NEW YORK

AND IMPORTANT CITIES WITHIN THE

U.S.A.

FLY *TWA* THE SUPERJET AIRLINE ✪

*TWA THE SUPERJET AIRLINE is a service mark owned exclusively by Trans World Airlines, Inc.

aux éditions de « La Revue du Caire »

PAGES D'EGYPTOLOGIE

par

le Dr. ETIENNE DRIOTON

Ancien Directeur Général du Département
des Antiquités d'Égypte.

Directeur de Recherches au C.N.R.S.

- Ce volume de près de 400 pages rassemble les articles les plus importants du Dr. Étienne Drioton parus dans **La Revue du Caire** depuis 1938 et qui sont depuis très longtemps épuisés.
- Divisé en plusieurs chapitres: **Généralités, Archéologie, Religion, Littérature, Beaux-Arts**, ces études apportent chacune un point de vue original sur le sujet traité. Leur réunion forme un ensemble très substantiel qui laisse une vivante impression de l'Égypte ancienne.
- Le volume est édité sur beau papier alfa et orné d'un frontispice.

PRIX DE VENTE en Égypte : **P.T. 200.—** en France **26. N.F.** — aux E.U. et au Canada: **\$ 7,750.**

Édition de luxe, tirage limité à cent exemplaires
numérotés de 1 à 100 **P.T. 250.—**

Un important numéro spécial

AHMED RASSIM

Poète arabe de langue française

Avec la collaboration de:

Georges Duhamel, Abdel Rahman Sidky, Gabriel Bounoure, Moënis Taha-Hussein, Andrée Chédid, Georges Henein, Georges Raymond, Alexandre Papadopoulos, Henri Thuile, J. Ascar-Nahas, Jean Moscatelli, Antonie Loza, Gabriel Boctor, etc...

**Le numéro comprend en outre des Morceaux
Choisis très complets de l'œuvre du poète.**

Un beau volume illustré P.T. 80.—

Edition de luxe sur alfa numérotée ... P.T. 150.—

aux éditions de « La Revue du Caire »

TEWFIK EL HAKIM

Pour Notre Terre

Traduction française

de

F. MOUSSALEM et A. ADOPOL

Avec une importante introduction

par

ALEXANDRE PAPADOPOULO

La dernière pièce de théâtre du célèbre auteur égyptien, un drame de la terre, profondément humain, mais pénétré d'humour et de poésie.

Un volume sur beau papier P.T. 60

150 exemplaires numérotés sur papier de luxe P.T. 100

La Revue du Caire

DIRECTION ET ADMINISTRATION

3, Rue Dr. Abdel Hamid Saïd — Le Caire

Tél. 41586

LE NUMERO: 20 Piastres

Abonnement pour la R.A.U. : Un An P.T. 200

Représentants à l'Étranger

FRANCE ET COMMUNAUTE FRANÇAISE
EDITIONS G. P. MAISONNEUVE, 198, Bd. Saint Germain,
Paris.

Prix du Numéro 2,90 N.F.
Abonnement un An 26 N.F.

LIBAN

LIBRAIRIE ANTOINE, Beyrouth.

Prix du Numéro P.L. 200,—
Abonnement un An L.L. 15,—

YOUGOSLAVIE

JOUGOSLAVENSKA KNIJGA, Belgrade.

ETATS-UNIS

STETCHERT-HAFNER INC., 31, East 10th Street,
New-York 3 (N.Y.).

Abonnement un An \$ 8

CANADA

PERIODICA, 5012, avenue Papineau, Montréal 34, Canada.

Abonnement un An \$ 8

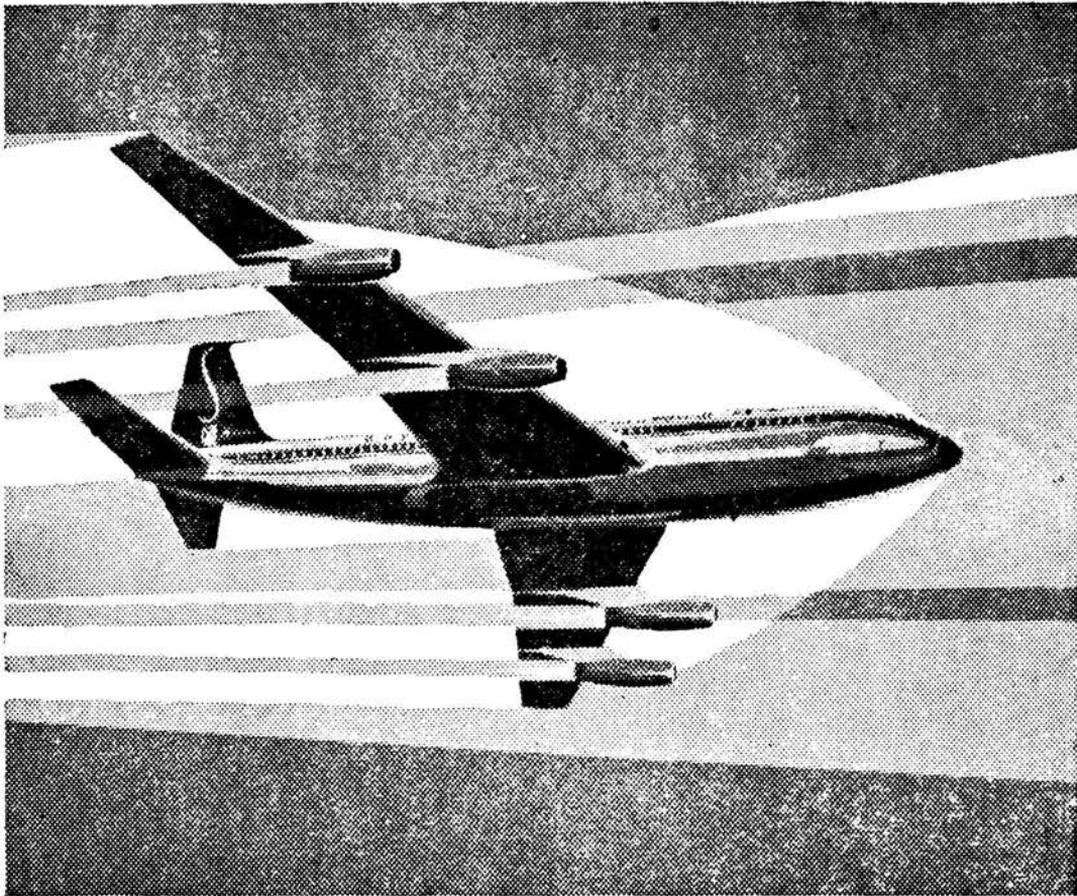
VIET-NAM

FRANCE-ASIE, 93, rue d'Ormay, Saïgon.

ON S'ABONNE SANS FORMALITES CHEZ TOUS
NOS REPRESENTANTS.

N.B. — Les Bureaux de la Revue sont ouverts tous les jours
de 10 heures à 12 heures.

UNE ÈRE NOUVELLE DANS L'AVIATION COMMERCIALE



SABENA

« Sabena » utilise sur ses lignes long courrier les **BOEING JET INTERCONTINENTAL** à réaction.

Croisant à plus de 10.000 m. d'altitude à une vitesse supérieure à 950 km/H, ils peuvent transporter 150 passagers. L'absence totale de vibrations et l'extraordinaire tenue de vol du **BOEING** en font un des appareils les plus rapides et les plus confortables du monde.

BOEING
Jet INTERCONTINENTAL
233